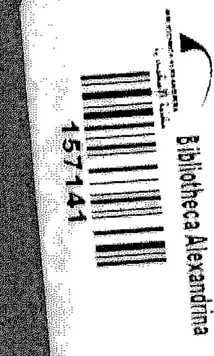
أسرى الوهم

حوار نقدي
مع مفكرين عرب



الدكتور
أحمد برقاوي

الأهالي

أسرى الوهم

* أسرى الوهـم
* الدكتور أحمد برقاوي
* الطبعة الأولى - ٣ / ١٩٩٦

* الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - هاتف : ٣٣٢٠٢٩٩ - ص. ب ٩٥٠٣ - تلكس: ٤١٢٤١٦
فاكس : ٣٣٣٥٤٢٧
* التوزيع :
قسم التوزيع - الأهالي للنشر والتوزيع
دمشق - هاتف: ٢٢١٣٩٦٢ - ص. ب : ٩٢٢٣ - تلكس: ٤١٢٤١٦
فاكس : ٣٣٣٥٤٢٧

أسـرى الـوهـم

الدكتور أحمد برقاوي

الإهـداء

إلى

عبد الله نسيم برقاوي

المقدمة

تمثل هذه الدراسات ـ التي أقدمها للقارىء العزيز ـ محاولة من محاولاتي الهادفة لفض ممارستنا العربية المعاصرة: النظرية والعملية، بكل مايكتنفها من تعقيد.

وإذا كنت أنطلق من قناعة راسخة من أن كل قول إنما يصدر عن إيمان صحابه بحقيقة مايقول ـ وإلا لما كلف نفسه عناء التفكير ـ فإني أنطلق أيضاً من أن اختلاف القول في امتلاك الواقع واحدٌ من الأسباب التي تثري تجربتنا الفكرية بنتيجة مما يولده هذا الاختلاف من حوارات وصراعات فكرية لم يجد البعض حرجاً من وصفها بالمعارك الفكرية.

ولما كنا لانستطيع تجاهل المختلفين معهم، بما لهم من تأثير في تشكيل الوعي بالعالم، فإن هذا ليدفعنا إلى جعلهم موضوعاً للبحث. وأقصد جعل أفكارهم موضوعاً للنقد والدحض، كنطقة انطلاق لتأكيد مانراه الحق، أو لإغناء فكرة متيقنين من صحتها، أو للدفاع عن منهج نعتقد بصلاحه في دراسة المشكلات التي نحن بصددها. ومن هذه الزاوية فقط تبرز أهمية دحض الخصوم، أو الكشف عن مانراه زائفاً في فكرهم أو مشكلاتهم.

وليس الوهم السائد لدى العامة حول عالمهم بأكثر خطورة من وهم المفكرين. بل على الضد من ذلك، فلا يقتصر وهم المفكر على التأثير في جيل

واحد، وإنما قد ينتقل إلى أجيال. هذا ناهيك أن الهيبة التي مازال يتمتع بها المفكر تسمح له بأن يجد جمهوراً ـ قل أو كثر ـ من القراء الذين يتبنون آراءه أو أوهامه. وخاصة إذا ماتمكن منهم إما بسبب الشهرة التي نالها. أو بسبب تناول المشكلات الأقرب إلى وعيهم البسيط.

ولست هنا بمنكر حق هذا المفكر في القول، لكني لن أتخلى عن حقي في القول على القول. وحقي في أن أقدم ماآراه حقاً. وأن أرى في نسق هذا المفكر أو ذاك أوهاماً أتصدى إليها إنطلاقاً من منهجي في «المعرفة»، الذي اشترك فيه مع اخرين، وهم كثيرٌ. متجنبا ماأمكنني ذلك الوقوع في نزعة عدمية مطلقة اتجاه المختلف معهم.

فنحن نرى: أن الفكر العربي الحديث والمعاصر ـ منذ عصر النهضة وحتى الآن ـ تجربة أصيلة بغثها وسمينها. تجربة أفرزت مفكرين عضويين ـ بالمعنى الغرمشاوي للكلمة ـ من محمد عبده وعلي عبد الرزاق إلى فرح أنطون، إلى الحصري سعادة، وطه حسين إلى ياسين الحافظ وعبد الله عروي ومهدي عامل واخرين يطول ذكرهم.

وعندي أن الانطلاق من التراكم الذي ولدته هذه التجربة والاندراج فيها والابتعاد عنها، لحظة ضرورية من لحظات الامتلاك النظري لعالمنا وبناء تصور ممكن للمستقبل. ولاننطلق هنا من رغبة ذاتية، بل من احساس عميق بأن هذه التجربة مستمرة من جهة وفيها قول لايني يتطور في مشكلاتنا الراهنة، يسمح بإنتاج معرفة أرقى، من جهة أخرى.

وإذا كنا قد كشفنا عن أوهام بعض أشكال وعي العالم، فهذا من أجل الكشف عن الحقيْقة في أشكال الوعي الأخرى، التي نعتقد أنها مظهرٌ من مظاهر التراكم الذي علينا الانطلاق منه، والاشتراك في سيرورة إنتاج الحقيقة الهدف النهائي لفكر يريد للواقع أن ينهض.

أحمد برقاوي

الفصـــل الأول

الصهيونية في مرآة الفكر العربي المعاصر

المدخل: الوعي العربي المبكر للحركة الصهيونية

(١)

كتب السلطان عبد الحميد الثاني في مذكراته السياسية ١٨٩١ - ١٩٠٨، يقول: «لليهود قوة في أوروبا أكثر من قوتهم في الشرق، لهذا فإن أكثر الدول الأوروبية تحبذ هجرة اليهود إلى فلسطين لتتخلص من العرق السامي الذي زاد كثيراً، ولكن لدينا عدداً كافياً من اليهود، فإذا كنا نريد أن يبقى العنصر العربي متفوقاً، علينا أن نصرف النظر عن فكرة توطين المهاجرين في فلسطين وإلا فإن اليهود إذا استوطنوا أرضاً تملكوا كافة قدراتها خلال وقت قصير، وبذا نكون قد حكمنا على إخواننا في الدين بالموت المحتم. . . لن يكتفي الصهاينة بممارسة الأعمال الزراعية في فلسطين. بل يريدون أموراً أخرى، مثل تشكيل حكومة وانتخاب ممثلين، إنني أدرك أطماعهم جيداً، لكن اليهود سطحيون في ظنهم أني سأقبل بمحاولاتهم، وكما أنني أقدر في رعايانا من اليهود خدماتهم لدى الباب العالي فإنني أعادي أمانيهم وأطماعهم في فلسطين»[1].

لا شك أن هذا السلطان العثماني المستبد، والذي بذل كل ما يستطاع للحفاظ على الدولة العثمانية ضد أطماع الغرب الاستعماري قد أدرك على نحو مبكر وبنفاذ بصيرة، الخطر الصهيوني على فلسطين بوصفه مؤامرة غربية، كما استشعر -

وكـان يقـرأ التـاريـخ الـلاحق ـ خطر الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وقد تحقق ماكان يخافه عندما توافرت الشروط لتنفيذ المشروع الصهيوني في فلسطين.

والخطـر القـادم الذي رآه عبد الحميد الثاني، أغمض الاتحاديون عيونهم عنه حتى أن هنـاك من يعتقـد بأن الصهيـونيـة هي التي وقفت وراء خلع السلطـان عبـد الحميـد، لأنـه تصـدى لمشـروعهـا الصهيوني. وفي حقيقة الأمر فإن خلع السلطان العثماني ذو أسباب جد كثيرة ومعقدة، لا مجال هنا لتناولها، لكن الحركة الصهيونية بذلت جهـداً كبيـراً لإلغـاء القيـود التي فرضهـا عبـد الحميـد على الهجـرة وتملك الأراضي، وقد ألغيت جميعها تقريباً، وقد ساعد الأعضاء اليهود في الاتحاد والترقي على ذلك.

وليس مستغرباً أن يكون جهد الصهاينة قد انصب أيضاً على إقامة علاقات ما بالمتنفذين العرب من أعضاء الحركة القومية العربية، وإظهار الرغبة في التفاهم مع العرب.

ويورد أسعد داغر في كتابه «مذكراتي على هامش القضية العربية» قصة تعرفه على الصهيونية بنوع من التحفظ الشديد عن ذكر حقيقة ماجرى من علاقات حدثت أو كان يمكن أن تحدث بين ممثلين عن الحركة الصهيونية والحركة العربية القومية. ولا أدل على ذلـك من ايـراده حادثـة لقـائه بالدكتور جاكبسون رئيس اللجنة التنفيذية الصهيـونيـة ومـديـر نبـك«انجلو بالستين» يقـول أسعد داغر: «وذهبت إلى عزيز علي ونجيب شقيـر واخبـرتهمـا بمـا حدث ـ يقصـد رغبة جاكبسون باللقاء به ـ أ. ب. ا. فأشارا علي بمقابلة هذا الرجل. واجتمعت به في اليوم التالي يسألني عما أعرفه من رجال العرب، ثم تطور الحديث عن قضية فلسطين ومايمكن عمله للتوفيق بين الرب واليهود منهما أبناء عمومة. ثم أخذ يعدد الفوائد التي يمكن أن يجنيها كل فريق من الآخر»[٢].

ترى لمـاذا أشـار عزيـز علي ونجيب شقير على أسعد داغر مقابلة رئيس اللجنة التنفيذية للحركة الصهيونية؟ ولماذا وافق أسعد داغر على ذلك؟

ويتـابـع أسعـد داغـر كلامـه قائـلاً: «وانتهى الدكتور جاكبسون من كلامه وأنا

صمت، واستأنفه بعد دقيقة فقال: «إنه يريد التعرف على رجال العرب عن طريقي ثم خص عزيز علي بالذكر، وتكلمت مع عزيز في الموضوع وتلقيت تعليماته. وأرسلت إلى رفيق عظم رئيس الجمعية اللامركزية بمصر أطلعه على خبر الدكتور جاكبسون فأرسل لي رسالة إضافية بين فيها وجهة نظره وملاحظاته على مادونته في رسالتي إليه»[٣].

لاندري لماذا ظل أسعد داغر صامتاً؟ وما هي التعليمات التي تلقاها من عزيز علي؟ وماهو مضمون رسالة رفيق العظم الذي بين فيها وجهة نظره وملاحظاته على رسالة داغر؟

ففي كتاب هو من طبيعة المذكرات لابد وأن يحتوي على تسجيل لأهم الأحداث التي جرت مع صاحبها، واعتقد أنه من الطبيعي أن تتضمن الفقرة المتعلقة بالصهيونية معلومات كافية حول الموضوع. لاسيما وأن هذه المذكرات قد كتبت في وقت متأخر نسبياً عن حادثة لقاء داغر مع جاكبسون.

وكان جاكبسون قد عرض أمام داغر عدة اقتراحات يذكر منها صاحب المذكرات مايلي: أولاً أن العرب واليهود من جنس واحد، ولكل منهما نوايا متممة للآخر. فعند اليهود علم ومال ونفوذ وعند العرب بلاد واسعة وقوى هائلة وكنوز أدبية ومالية لاتنضب. فالتوفيق بينهما يكون لخيرهما وخير الشرق كله ثانياً: يستقبل العرب اليهود في البلدان العربية كاخوان لهم على أن يتجنس اليهود بالجنسية العثمانية وأن لاتكون فلسطين خاصة لهم.

ثالثاً: في مقابل ذلك يتعهد اليهود بوضع قواهم المادية والأدبية في خدمة القضية العربية ويؤازرون الأحزاب العربية ويضعون تحت تصرفها ثلاثة ملايين من الجنيهات.

رابعاً: يعقد مؤتمر عربي صهيوني في مصر أثناء عودة نواب سورية والعراق من استنبول إلى بلادهم[٤].

وقد سعى داغر إلى عقد اجتماع بين جاكبسون ونواب العرب وبعض رجال الجمعية الاصلاحية ببيروت. وكانوا عائدين من باريس. فقر قرارهم ـ كما يقول

داغر، على أن يعقد مؤتمر في القاهرة يحضره نواب سورية وفلسطين والعراق والحجاز مع بعض زعماء اليهود للنظر في الاقتراحات المتقدم ذكرها، وذلك في أثناء عودة النواب العرب إلى بلادهم[٥].

كل ذلك قد جرى مع داغر قبل الحرب العالمية الأولى بقليل. أي في فترة أصبحت فيها الهجرة اليهودية إلى فلسطين قائمة.

ومن الملفت للنظر أن المؤتمر العربي الأول عام **١٩١٣** لم يأت على ذكر الخطر الصهيوني وخلت مداخلات وخطب الحضور من الإشارة إلى هذا الخطر[٦].

مع أننا نجد نجيب عازوري قد أشار في كتابه «يقظة الأمة العربية إلى الخطر الصهيوني» أقصد أن هذا الخطر قد أُحس به بشكل مبكر - حين كتب يقول: «إن ظاهرتين هامتين متشابهتي الطبيعة بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن، تنفتحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية، أعني: يقظة الأمة العربية وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاق واسع. ومصير هاتين الحركتين هو أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر احداهما على الأخرى، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدأين متضاربين يتعلق مصير العالم بأجمعه»[٧].

كما نشرت المفيد مقالات أو نقلت مقالات عن الكرمل تشير إلى خطر الحركة الصهيونية القادمة «وأمكن أن يعيش العرب في بلادهم أضيع من أيتام على مأدبة اللئام»[٨].

ومن الطريف أن رفيق العظم الذي راسله داغر قد رأى أن هناك مبالغة في إبراز الخطر الصهيوني من قبل الصحافة السورية، وكان يستبعد تحقيق الفكرة الصهيونية ومايخشى من الهجرة اليهودية إلى فلسطين إلا من جانبين: بقاء أكثرهم على التابعية الأجنبية وهذا مايجر مشاكل مع الدولة، ثم الناحية المادية التي تهدد الفلسطينيين. ذلك «أن هؤلاء اليهود شعب مقتصد، عامل، نشيط، والجمعية الصهيونية تتذرع بكل الوسائل الفردية لراحته وترقيته . . . ومن شاهد القرى التي استعمروها. . تحقق

من أن خطـر تنـازع البقـاء محيـط بسكـان المـدن . ودعا إلى ضرورة النهضة بالبلاد لمجاراة اليهود وإلا كانوا طعمة لجيرانهم»[٩].

وفي عام ١٩١٤ أوفـدت الحـركـة الصهيـونيـة ناحـوم سوكـولـوف إلى الشرق لاستطـلاع الـوضـع وقبيـل وصـول سوكـولـوف إلى فلسطين في مطلع عام ١٩١٤، كما يورد، صبري جريس، كان المسؤولون الصهيونيون في البلد قد استطاعوا إقامة علاقات مع الزعماء العرب، فاجتمع سوكولوف ببعضهم، للبحث في إمكانية إيجاد سبـل للتفـاهـم بينهم وبين الصهيونيين وتوحيد يهود الطرفين، ويضيف جريس قائلاً: «كـان بعض الـزعمـاء العـرب، وخـاصـة رجـال حزب اللامركزية في مصر، وبعض المثقفين في بيـروت، قد حاولـوا في تلك الفتـرة كسب ود الصهيـونيين واستمـالتهم لحملهم على الوقوف إلى جانبهم ضد الأتراك»[١٠].

ولـو عدنـا للأسبـاب التي جعلت المؤتمـر العربي الأول يتجاهل طرح مسألة الخطـر الصهيـوني، لوجـدنـاها قائمة أصلاً في أن الاتصالات التي جرت بين بعض القوميين العرب والصهيونية ورغبة المؤتمر في كسب تأييد الحركة الصهيونية.

وفي تعليقهـا على واقعـة عدم إشـارة المؤتمـر العربي الأول إلى خطر الحركة الصهيونية، تقول الدكتور خيرية قاسمية: «وإذا كان المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، لـم يبحث بإسهاب وتفصيل مشكلة الخطر الصهيوني في فلسطين، ولم يتخذ بالتالي مقـررات بشأن هذه المشكلة الهـامة والخطيرة، فلعل رد ذلك إلى أن الحركة العربية كانت مستغرقة في بحث الطرق والوسائل الكفيلة بتحقيق الاستقلال الذاتي للمناطق العربية في الدول العثمانية»[١١].

ولكن القـول بأن المؤتمـر العـربي الأول لم يبحث بإسهـاب وتفصيل مشكلة الخطـر الصهيـوني في فلسطين، يعني أن المؤتمـر قد بحث هذا الخطـر ولكن دون إسهـاب وتفصيـل، غيـر أن وثيقة المؤتمر التي بين أيدينا لاتشير إلى هذا أبداً. ثم ما معنى أنهـا كان مستغـرقـة في بحث الطـرق والـوسـائـل الكفيلة بتحقيق الاستقـلال الذاتي؟ هل يعني أن انشغال المؤتمر ببحث هذه الطرق، اشغله عن مناقشة الخطر الصهيـوني. أم أن عدم منـاقشـة الخطـر الصهيـوني يعود إلى بحث الطرق والوسائل

الكفيلة بتحقيق الاستقلال من حيث حاجة الحركة القومية إلى الحركة الصهيونية للوقوف في وجه الاتحاديين؟ .

لكن الوثائق تروي أن شكري العسلي نائب دمشق وروحي الخالدي نائب القدس، قد آثارا في مجلس المبعوثين قضية النشاط الصهيوني في فلسطين وإن عبد الله مخلص وجه كتاباً مفتوحاً إلى مجلس المبعوثين ينبه فيه إلى خطر الاستعمار الصهيوني . كما أن نجيب نصار قد قام بنشر سلسلة مقالات في الكرمل يوضح فيها خطر الصهيونية على الأرض والوطن(*) .

يبدو لي أن وعي العرب الشاميين المبكر إلى الخطر الصهيوني أو للصهيونية بشكل عام كان يشوبه نوع من عدم تحديد هذا الخطر لاسباب قد لاتكون مبررة . فهم من جهة يسعون للانفصال عن الدولة العثمانية، وانفصالهم هذا، ومع الأسف، ارتبط بأحلام حول مساعدة الغرب الطامع بهم، هذا من جهة، أما من جهة ثانية فإنهم ولاشك يرفضون بهذا الشكل أو ذاك استعمار فلسطين من قبل الحركة الصهيونية، لكنهم بنفس الوقت وجدوا في هذه الحركة، أو وجد بعضهم فيها، عوناً على تحقيق الانفصال، دون أن يقدروا حق التقدير الأخطار الناجمة عن الحركة الصهيونية والهجرة إلى فلسطين، وكان الغالب عليهم باستثناء البعض رؤية الحركة الصهيونية من جانبها الاقتصادي فقط، ولم يروا الخطر السياسي لهذه الحركة، إلى درجة أن فيصل وهو أحد القادة اللاحقين للحركة القومية أتفق مع وايزمن عام ١٩١٩ على الفوائد التي يجنيها العرب من تنفيذ البرنامج الصهيوني[١٢] .

وحتى عام ١٩١٩، حيث عقد المؤتمر السوري في دمشق ٩ حزيران، لم يكن هناك موقف حاسم تجاه الحركة الصهيونية، لكن هذا المؤتمر هو نقطة مضيئة وهامة في وعي الخطر الصهيوني إذ جاء في قرارته : «نحن أعضاء هذا المؤتمر رأينا بصفتنا الممثلين للأمة السورية في جميع أنحاء القطر السوري تمثيلاً صحيحاً واستناداً إلى حقنا الطبيعي والشرعي في الحياة الحرة . . . وعلى الوعود والعهود والمبادىء السامية . . إلخ نعلن بإجماع الرأي وحدة بلادنا السورية بحدودها الطبيعية

ومنها فلسطين ورفض مزاعم الصهيونية في جعل فلسطين وطناً قومياً لليهود أومحل هجرة لهم»[١٣].

غير أن احتلال سوريا من قبل فرنسا، واحتلال فلسطين من قبل بريطانيا قد جزء النضال في هذه المنطقة، ليتحول كل جزء إلى المطالبة بالاستقلال، وهكذا نشأت حركة التحرر الفلسطينية المستقلة لتواجه الخطر الصهيوني والاستعمار البريطاني، ولتبدأ رحلة جديدة مختلفة(*).

- ٢ -

في الوقت الذي كان فيه عرب الشام يدركون بصورة متفاوتة خطر الحركة الصهيونية، كان عرب مصر إما منشغلين عن الخطر الصهيوني أومهتمين به من زاوية جد ضيقة غير قابضين على حقيقة مايجري في الشام ـ فلسطين.

بل إن مصر قد شهدت بعد صدور وعد بلفور إنشاء أول فرع للمنظمة الصهيونية العالمية بزعامة ليون كاسترو المحامي الصهيوني المعروف الذي انضم إلى الحركة الوطنية المصرية التي كان يمثلها الوفد. وكسب ود الزعيم الوطني المصري سعد زغلول الذي صحبه معه في وفد المفاوضات إلى لندن وكلفه بالتحدث باسم حزب الوفد في أوروبا[١٤].

ليس في نيتنا أن نتحدث عن موقف الأحزاب السياسية المصرية من الحركة الصهيونية، غير أن هذا الموقف يشير إلى المناخ الذي كان سائداً في رحلة مابين الحربين من القضية الفلسطينية عموماً والحركة الصهيونية خصوصاً.

وترى الدكتورة عواطف عبد الرحمن أن «حزب الوفد باعتباره قيادة الحركة الوطنية المصرية قد سمح للعناصر الصهيونية بأن تنشط وتستفيد من مناخ التسامح الديني والسياسي السائد. وقد كان ذلك يرجع إلى عدة أسباب، أبرزها غياب البعد العربي عن الرؤية الايديولوجية والسياسية للوفد. يضاف إلى ذلك انشغال الوفد فترة مابين الحربين بمعارك الدستور ضد القوى المنسلخة منه والتي وضعت نفسها في

خدمة السراي والاحتلال»[15]. وتضيف: وبالنسبة لموقف الأحرار الدستوريين من القضية الفلسطينية والنشاط الصهيوني في مصر فقد كان محكوماً بفلسفتهم السياسية التي تبلورت في الفكرة المصرية المنعزلة عن العرب خارج الدولة وعن الشعب المصري في داخلها. وقد وقفت حكومتهم حكومة محمد محمود باشا، ضد ثورة شعب فلسطين عام ١٩٢٨ . . . . أما السراي فقد عبرت عن موقفها من الصهيونية من خلال الصحيفتين اللتين أصدرهما حزبا الاتحاد والشعب.

وهما صحيفتا الاتحاد والشعب[16]. . ورغم أن الاتحاد كانت تصور الصراع في فلسطين على أنه خطر يواجهها من قبل الحركة الصهيونية غير أنها لم تجد حلاً سوى ضرورة الاتفاق بين الفرقين. الفلسطيني والصهيوني لحل ما بينهما من خلافات[17]. (ماأشبه اليوم بالبارحة: أ. ب).

بينما وقف الإخوان المسلمون بعنف ضد الحركة الصهيونية ونجحت في تفجير السخط لدى الشعب العربي المصري إزاء الحركة الصهيونية بتصويرها المعركة معركة بين اليهودية والإسلام. كما عُرفت حركة مصر الفتاة بعدائها الشديد لليهود واهتمامها الكبير بالقضية الفلسطينية[18].

في حقيقة الأمر، إن نشاط الحركة الصهيونية في مصر قديم، وماهو ملفت للنظر أن هذا النشاط لم يكن بسبب الاحتلال الانكليزي لمصر فحسب، بل ولسيطرة رأس المال اليهودي في عدد كبير من المشاريع الرأسمالية المصرية.

ففي عام ١٩٠٨ تأسست بالاسكندرية جمعية بني صهيون والتي أعلنت تأييدها لبرنامج المؤتمر الصهيوني الأول، كما تأسست في الاسكندرية أيضاً جمعية «زئير صهيون»، ونظمت حملة تبرعات لشراء أرضٍ في فلسطين لحساب الحركة الصهيونية، وأصدر الصهيونيون صحف عدة «الرسول الصهيوني» «المنير اليهودي»، «البيرتية»[19].

وتخلص الدكتورة عواطف عبد الرحمن في معرض معالجتها لموقف النخبة المصرية من الحركة الصهيونية إلى القول: إن بعض المفكرين والكتاب المصريين قد تعاونوا مع بعض القيادات الصهيونية باعتبارهم يهوداً مصريين. وتبرز في هذا

الصدد «عملية الاستقطاب التي حدثت للمثقفين المصريين بزعامة طه حسين في إصدار مجلة الكاتب المصرية بأموال صهيونية ولخدمة الحركة الصهيونية في الأساس[٢٠].

ومن الأدلة على أن كثير من المثقفين المصريين المهمين أمثال لطفي السيد سلامة موسى وطه حسين، لم يكترثوا اطلاقاً لا بمعالجة المشكلة الفلسطينية ولم يكن لهم موقف واضح من الحركة الصهيونية. إن لم نقل أن اشتراك لطفي السيد في افتتاح الجامعة العبرية في القدس تدل على هشاشة الليبرالية التي كان يعتنقها لطفي السيد، وطه حسين هذا «العقلاني» ظل حتى مماته صامتاً تقريباً لا يتحدث عن الصهيونية ولا تعنيه القضية الفلسطينية. وأعتقد أن ملاحظة هذه الواقعة التاريخية مهمة في فهم التطور اللاحق لموقف بعض المثقفين المصريين الكبار أمثال توفيق الحكيم والقاص نجيب محفوظ وآخرين من اتفاقية كامب ديفيد ومن «إسرائيل» بالذات.

- ٣ -

«كثيراً ماكنت أقول لهم بأن الصهيونية حركة غير طبيعية لأنه ليس لأي فئة من الناس وطن بالمعنى الذي تتخيله الصهيونية، وطن يقصد منه أن يدوم الحق به الوف سنين لقبيلة من البشر، تنسل فيه أو في غيره إلى ماشاء الله ظانة أنها لم تختلط بسواها، وأن سواها لم يختلط بها، ثم إذا ماهجرته، أو خرجت منه بعامل قهري، ومرت الأجيال على ذلك، كان رهن إشارة من ينتسبون إلى تلك القبيلة من أرادوا رجعوا إليه»[٢١].

هذا ماقاله سليم خياطة عام ١٩٣٣، في كتابه الهام، «حميَّات في الغرب». إن وعي الصهيونية كحالة غير طبيعية، يعني أنها في أهدافها مخالفة لسنن العمران، فالتاريخ لم يعرف ولا يروي خبر قبيلة أو شعب أو جنس بقي ضمن حدود جغرافية واحدة على مر الزمان، فلم يمازج غيره قط، بدمه بلغته وبتقاليده، ولهذا فإن

الصهيونية، كما يرى خياطه، غير طبيعية لأنها توجد مبدءاً مخالفاً على طول الخط لهذه السنن[٢٢].

هل اليهودية قومية أو دين؟ هذا سؤال: أجاب عليه بشكل مبكر سليم خياطة، وهو سؤال سيظل موضوع مناقشة لاحقة في الفكر العربي المعاصر.

«كنت أشرح لهم كيف تكون الحركة الصهيونية منحرفة ومصطنعة لأنها تستند إلى اليهودية، لأن هذه دين، لأن الدين لم يعد باستطاعته أن يكون رابطة في عصرنا العلمي الشاك. الدين عروة قديمة اضمحلت مع سقوط المقامات الروحية الزمنية، كالبابوية والخلافة...»[٢٣]. يلتقط سليم خياطة بشكل مبكر حقيقة الصهيونية دون أن يسهب في إبراز هذه الحقيقة كتب يقول: «أما الصهيونية فليعلموا من أمرها أنها ليست من عمل سواد الشعب اليهودي، إذ أن هذا السواد لا يفكر ولا يشعر بوجودها إلا حينما يساق سوقاً، بالتغرير، بإثارة نعرات الجهالة، وباستغلال المرابين والحاخامين لمكامن الضعف في فقره وعيشته البائسة. يجب أن يفهم العرب أن من خلق الصهيونية إنما هو المتمول اليهودي المتحد مع الحاخام»[٢٤].

أما أهداف الصهيونية فيراها سليم خياط في قوله: «نعلم جيداً أن الصهيونية ككل حركة استعمارية غربية تنحصر في النقطتين التاليتين: ١ - إنها آلة بيد الاستعمار لمحاربة نهضة العرب التحريرية الوطنية، ٢ - آلة لمحاربة أعظم وأقوى دعاة ودعامة لكل حركة تحرر وطني في الشرق، أعني اتحادات الجمهوريات السوفيتية[٢٥].

أما فيما يتعلق في حرب الصهيونية مع عرب فلسطين فإن النتائج المادية لهذه الحرب التي تشنها القوى الاستعمارية والرأسمالية الغربية على فلسطين وسكانها العرب، تتجلى في الوقت الماضي على الشكل التالي:

١ - تفقير الشعب العربي في فلسطين وتشريد ٤٠,٠٠٠ عائلة من الفلاحين.. وذلك بسبب استيلاء المستوطنين اليهود على أراضيهم.

٢ - استخدام الرأسماليين اليهود لعمال يهود دون عرب واستخدام أصحاب رؤوس الأموال من العرب أنفسهم لليهود بسبب أفضليتهم.

٣ ـ استجلاب الاستعمار والرأسمالية اليهودية كميات كبيرة من جماهير اليهود إلى فلسطين، بقصد استعمالهم ذريعة لاستعباد الشعب العربي استعباداً مطلقاً[٢٦].

كيف نواجه الحركة الصهيونية؟ على هذا السؤال يجيب سليم خياطة قائلاً:
إنه لايجوز أن ننصح العرب بمشاركة العناصر اليهودية التي تقاوم الاستعمار لأن أساس المقاومة يجب أن يكون العرب، ولأن العرب هم المستَثمَرون استثماراً مطلقاً. بينما الطبقة العاملة من اليهود تكاد تكون بالنسبة إلى سواد الشعب العربي، من البرجوازية الصغيرة. زد على ذلك أن اليهود، كجموع، عبارة عن جنود الاستثمار، يقومون بوظيفة آلة له، ويجب أن تعلم العناصر اليهودية العاملة والثائرة والمقاومة للصهيونية، أن تحررها الاجتماعي لايتم إلا بتحرر وطني تناله فلسطين كبلد عربي أولاً. والفئات الثائرة من اليهود إذا كانت مخلصة بشكل حقيقي في مقاومة الاستعمار والصهيونية، وإذا كانت غير دجالة مفسودة، فإن عليها أن تنظم تحت لواء المقاومة العربية، بل يجب اصطباغها بالصبغة العربية الخالصة[٢٧].

وأخيراً فإن الصهيونية لايفيد ضدها عقل وحق أعزلان.

وإذا أراد الشعب العربي الحياة فما عليه إلا أن يقاتل، لأن الجدال كالكتابة على الماء، والمقالات النادبة أقل أثر من الهواء[٢٨].

إن هذا الوعي الخلاق للصهيونية ومن قبل سليم خياطة، أكثر معاصرة من الوعي المعاصر. ولو حللناه لعناصره الأساسية لوجدنا أنه قد قبض فعلاً على الأسباب الأساسية للصهيونية وعلى نتائجها الخطيرة وعلى سبل مواجهتها.

فنحن أولاً أمام تفنيد للهراء الصهيوني الذي يتحدث عن الحق التاريخي.

ثانياً: التقط سليم خياطة الطابع الاستعماري للحركة الصهيونية المرتبطة بالرأسمال الصهيوني المتحالف مع الرأسمال الغربي، ونزع عن هذه الحركة ادعاءاتها بالأساس الديني لها، رغم تأكيده أن تحالفاً قد قام بين الرأسمالي اليهودي والحاخام. إن الدين قد تحول هنا إلى الغطاء الأيديولوجي للصهيونية كحركة استعمارية.

ثالثاً: كشف سليم خياطة عن الأهداف الحقيقية للحركة الصهيونية وهذه الأهداف هي التي كانت وراء تصوره لسبل المواجهة.

رابعاً: لم يسقط سليم في النزعة الطبقوية الزائفة التي ترى الوحدة الميكانيكية بين الطبقة العاملة اليهودية والفقراء الفلسطينيين، فالفلسطينيون كشعب يشكلون وحدة مضطهدة ضد الحركة الصهيونية المضطهدة، وبالتالي فالدفاع عن عروبة فلسطين هو جوهر النضال الحقيقي. إذ لا يكفي اليهودي أن يكون من الطبقة العاملة حتى يواجه الصهيونية، بل لابد له أن يدرج نضاله، إذا كان فعلاً مناهضاً للصهيونية، في إطار النضال العربي الفلسطيني، وسليم يشك في صدق هذه الطبقة العاملة اليهودية التي هي بالمقارنة مع الفقير الفلسطيني ليست أكثر من برجوازية صغيرة.

وأخيراً، فإن سليم لم يسقط كما سقط البعض من اليساريين في النظر إلى النضال الفلسطيني كنوع من العنف غير المجدي، بل أكد أهمية الحق المعزز بالقوة وبأشكال النضال المختلفة.

في عام ١٩٤٤ يصدر ماركسي مصري هو أنور كامل كتاباً بعنوان «الصهيونية»[٢٩]. حيث يرى أن فهم المسألة اليهودية يكمن في «الاجتماع والتاريخ» أي في تطور الوضع الاقتصادي والذي احتله اليهود داخل المجتمع خلال مراحله التاريخية المختلفة وفي تطور العلاقات الاجتماعية التي نشأت كانعكاس طبيعي لتطورات ذلك الوضع». وبالتالي فإن المسألة اليهودية «تولدت خلال العصور كانعكاس للظروف الاجتماعية التاريخية التي شاهدتها هذه العصور، فاليهود قد ظلوا يكونون جزءاً من المجتمع منذ حوالي ٣٥٠٠ سنة، ومن هنا فإن مشاكل اليهود لا يمكن أن تكون منفصلة، أقل انفصالاً، عن مشاكل المجتمع». وتأسيسا على ذلك يقدم أنور كامل تصوراً طريفاً لمسار المسألة اليهودية حيث يرى: «أن المسألة اليهودية ما كانت لتبرز إلى الوجود إلا في فترات التقلص والانكماش» ويدلل على تصوره هذا من خلال دراسة وضع اليهود عبر المراحل التاريخية، فيرى أن اليهود لعبوا دوراً مهماً في الامبراطورية اليونانية والرومانية ولهذا مثل اليهود آنذاك «حاجة اجتماعية تاريخية. ساهموا في التوسع التجاري بأكبر نصيب، وقدموا القروض

الضخمة لأباطرة الرومان، فمنحهم هؤلاء من الامتيازات مانالوه في ظل القيصر» أما بعد تصدع الامبراطورية الرومانية «عمد هؤلاء السادة إلى اتخاذ إجراءين الأول: التخلص من اليهود، وقد كانوا دائنين لجزء كبير منهم. والثاني: خلق كبش فداء من اليهود يتحول إليه سخط الجماهير الثائرة. وهكذا بدأت حملات التطهير ضد اليهود، ببدء التصدع في مجتمع العبودية القديم.. وهكذا بدأت تتولد لليهود مسألة «لماذا؟ استناداً إلى «نظرية» فترات التقلص والانكماش «لأنهم كانوا قد بدأوا في ظروف التقلص الاجتماعي والانكماش التجاري، يفقدون وظيفتهم، أو بتعبير آخر، لأنهم أصبحوا وفي هذه الظروف، لايمثلون الحاجة الاجتماعية التاريخية التي كانوا يمثلونها فيما مضى.

وقس على ذلك، فإن وضع اليهود في المجتمع الرأسمالي شهد تحرراً تدريجياً، ولكن سرعان ماتحول اليهود كبش فداء بعد الأزمة الاقتصادية الرأسمالية عام (١٩٢٩ - ١٩٣٣).

ويرى أنور كامل أن الحركة الصهيونية «انعكاس لتحول النظام الرأسمالي من الحرية إلى الاستعمارية، انعكس على النهضة اليهودية من الهسكالا إلى الصهيونية» بهذا المعنى فإن الصهيونية هي نتيجة التقلص والانكماش الذي عاشته الرأسمالية. ويرى أنور كامل، أن الصهيونية ظاهرة استعمارية[٣٠].

مرة أخرى نحن أمام وعي مبكر للصهيونية يقبض على أهم أسبابها وينظر نظرة تاريخية، رابطاً إياها في نهاية المطاف بحركة الاستثمار الغربي.

بعد أربعة عشر عاماً على ماكتبه سليم خياطة وبعد ثلاث سنوات على ماكتبه أنور كامل. وبعد أن أنشبت الصهيونية أظافرها في فلسطين وبدت ملامحها أكثر وضوحاً وممارستها أكثر فاشية وقف أميل توما في اجتماع لندن للأحزاب الشيوعية في دول الكومنولث ٢٦ شباط - ٢ آذار ١٩٤٧، ليقول: «إن مسألة فلسطين عيانياً هي مسألة الاستقلال، والامبريالية البريطانية والامريكية تقف في طريق هذا الاستقلال. وترسم المخططات لإضعاف وتحطيم الحركة الوطنية العربية في فلسطين. وإن المسألة تبرز في بعض الأحيان «كأنها نزاع بين العرب واليهود. لا كنزاع بين الشعب

العـربي والجمـاهير اليهودية من جهة والامبريالية الامريكية من جهة ثانية، ويضيف: يجب أن يكـون هنـاك خط فاصـل مميـز بين الصهيونية كما تمثلها امريكا وبريطانيا، وبين الجمـاهيـر المضللة في فلسطين، التي لهـا مصلحـة مشتـركـة مع الشعب الفلسطيني. وليس صحيحاً أن القضية المركزية هي قضية الهجرة وإذا كانت الهجرة تقف حائـلاً في طريق التعـاون الجمـاهيـري بين العـرب واليهـود في نضال مناهض للامبـريـاليـة، ولكنهـا ليست القضية المركزية في فلسطين. القضية هي أن الشعب العربي في فلسطين يكافح من أجل استقلاله، وأن الصهيونيين تتبعهم جماهير اليهود المضللة لايكـافحـون من أجـل الاستقلال وضد الاستعمار البريطاني. وإن الكفاح ضد الانتـداب وضـد الامبـريـاليـة البـريطـانيـة لايمكن أن ينفصل عن الكفاح ضد الصهيـونيـة والهجـرة وبيـع الأراضي. وأخيـراً فإن التعـاون الطبقي العمـالي العربي اليهـودي وكفـاح القـوى التقـدمية اليهودية المتقدمة ضد الارهاب الصهيوني عاملان جديدان يساعدان في الكفاح المناهض للامبريالية[٣١].

إن وعي الـدكتـور أميـل تومـا في تلك المرحلة محكوم ببعض الأفكار المسبقة حول الصـراع الطبقي، والانطـلاق من إمكـانيـة تحالف الجماهير اليهودية والشعب العـربي الفلسطيني ضد الامبـريـالية والصهيونية بآن واحد. أوإن شئت قل إنه ينطلق من وحدة الطبقة العاملة في فلسطين يهودية كانت أوعربية فلسطينية وهذه الوحدة من شأنها أن تواجه الأعداء الطبقيين الامبريالية والصهيونية.

أما أن الصراع على فلسطين من حيث هو صراع بين السكان الأصليين الذين يعيشـون ويعملون وينتجـون ويدافعون عن حقهم التاريخي وبين القادمين من اليهود الذين يواجهون هذا الحق بآلة الاستعمار البريطاني وبسياسية الصهيونية الإجلائية، فهذا مالم يكن وارد في حسبان أميل توما في تلك المرحلة.

وقد دلت التجربة التاريخية كما هي محملة بالأوهام تلك الأفكار التي تتحدث عن تضـامن العـرب واليهود ضد عدوٍ مشترك، فالأحزاب المسماة بالأحزاب العمالية لم تخرج خارج دائرة الحركة الصهيونية حتى هذه اللحظة على الرغم من الشعارات التي ترفعها بعض الأحزاب اليسارية حول المساواة بين العرب واليهود.

وقامت «إسرائيل» في النهاية، وكانت حرب ١٩١٨ الفصل الجديد من تاريخ الحركة الصهيونية ويعلن بن غوريون «القائد الصهيوني اليساري» عن قيام هذه الدولة.

القسم الأول

- ١ -

مهما حاول المؤرخ أو المفكر عربيا كان أو غير عربي ، أن يعزل اليهودية عن الصهيونية ، فإنه لامحالة مخفق ، فمفاهيم الصهيونية الأساسية إنما نبعت من اليهودية أساسا وقبل كل شيء على الرغم من لبوس «الحداثة» الذي تزينت به بعض التيارات الصهيونية .

ولا شك أن العربي مدفوع بعوامل كثيرة لإقامة التمايز بين اليهودي والصهيوني ، ذلك أن العربي مسلماً كان أم مسيحياً علمانياً أومتديناً ، ينظر إلى الدين اليهودي إما كأحد الأديان السماوية الشرقية ، أو كجزء من تراث الشرق القديم ، هذا ناهيك عن وجود عدد كبير من اليهود الذين لم يندرجوا في الصهيونية ، أولم يتخذوا منها ايديولوجيا تعبر عن مصالحهم . وباستطاعة المرء - وهو لايستطيع أن يحكم استناداً إلى الشك غير المعزز - أن يذكر عدداً من المفكرين اليهود المعاصرين أمثال ناعوم تشومسكي وردنسون وغيرهم ممن لايفكرون في إطار الحركة الصهيونية ، بل ويعتبرونها ايديولوجيا عنصرية مناهضة للنزعة الإنسانية .

ومع ذلك فلا يمكن تجاهل أن الصهيونية ايديولوجيا يهودية قبل كل شيء . انتشرت في أوساط اليهود دون غيرهم ، أو اعتنقها اليهود دون سواهم .

والإشكـال الـذي يواجه الباحث هو: هل اليهود تعبير عن انتماء ديني أو انتماء أثني؟ سنؤجـل الإجـابـة على هذا السؤال إلى حينـه. بعد أن نرى كيف نظر بعض المفكرين العرب إلى قضية علاقة الصهيونية باليهودية.

يرى البعض أن الصهيـونيـة ليست إلا امتـداداً لليهـوديـة القـديمة. فجورجي كنعـان مثـلا ينطلق من الفـرضيـات التـاليـة: إن وثيقة الصهيونية في استملاك أرض فلسطين قائمـة في كتـاب العهد القديم[٣٢]. و«الصهيونية المتجسدة في دولة اسرائيل لست بنت وعـد بلفـوز كما يدعي مع الأسف معظم الدارسين. وإنما هي بنت الوعد الأول، وعد «الله» لإبراهيم في حدود القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وليست صنيعة هرتـزل، نبي الصهيـونيـة في أواخـر القرن التاسع عشر، بل هي صنيعة موسى، نبي الصهيونية الأول»[٣٣]. «الصهيونية حركة دينية ودعوة قومية. قطعت على نفسها عهدا بتحقيق العهد الأول الذي قطعه «الله» لبني اسرائيل وتحقيق الرؤى الدينية والآمال اليهودية»[٣٤].

«الصهيـونيـة حركـة عدوانيـة توسعيـة، حركة دينية سياسية، تستند في دعواها الـدينيـة إلى وعـد «يهوه» لاباء اليهود بتمليكهم أرض كنعان»[٣٥]. إن اسرائيل تجسيد للرؤى والتنبؤات «فمنـذ السبي الآشـوري والبابلي، وهم يرنون بحسرة إلى فلسطين ويتطلعـون بأمـل ورجـاء إلى يوم العودة إلى صهيون ـ الهيكل وأرض العسل واللبن، وبعـد خراب الهيكـل وبدء الشتات، قوي الأمل وقوي الرجاء، حتى باتت التنبؤات والرؤى خاصة رؤيا الخلاص، بواعث قومية تحدوبهم إلى التجمع والتكتل، وشحذ العـزائم للعـودة إلى أرض الـرب ومهـد الأنبياء». ويضيف «وجاءت الصهيونية تتبنى تحقيق التنبؤات وتنفيـذ رؤيـا الخلاص. فالصهيونية قائمة في جذر الديانة اليهودية. والديانة اليهودية قومية تجسدت في الحركة الصهيونية»[٣٦].

ويـرى كل من هاني الهنـدي ومحسن إبـراهيم في كتابهما الصادر في دمشق ١٩٥٨. «اسـرائيـل» فكـرة... حركـة... دولـة» «إن اليهـودي والصهيونية اسمان لمسمى واحـد ومضمـون واحـد حتى ولـو اعتبـرنـا الثـانيـة تجاوزا، الوجه السياسي الحديث للاولى، كما يحلو للبعض أن يفعل حين يريد أن يميز ويفرق بين

الاسمين»[٣٧]. ويضيفـان قائلين: «إن الصهيـونيـة لم يبتدعها تيودور هرتزل ولم يقرر وجـودهـا المؤتمـر الصهيوني ١٨٩٧، إنها ليست فكرة جديدة فهي في الواقع ولدت في اللحظة الأولى من اليوم الأول، تشريد اليهود من فلسطين، ومع الزمن نمت هذه الفكرة وتطورت صعداً عبر الأجيال من خلال الصلوات والأدعية ومن خلال المشاريع والأعمال»[٣٨].

والصهيـونيـة ـ كمـا يريـان ـ ملتحمـة باليهـود وبدينهم وهي جزء من تفكير أي يهـودي، يرضعهـا طفـلاً ويسير بهديها ووحيها. . . وهذه الفكرة ـ الصهيونية ـ زرعت بذورهـا كمـا يقـول هابـر، بيوم ولَّت مملكة «اسرائيل» على يد نبوخذ نصر في القرن السادس ق. م.[٣٩].

ويتـابـع مؤلفـا («اسـرائيل» فكرة، حركة، دولة) قائلين: «اليهودية دين وقيم، اليهـوديـة عقيـدة ونظرة حياة معينة لمجموعة خاصة من البشر لها خصائصها المتميزة الـواضحـة، اليهـوديـة، كمعتقد لجماعة، عرفت بتاريخها الطويل غير المشرف في فلسطين وخـارجهـا. . . والصهيـونيـة في جوهرها ليست بمختلفة عما تقدم ذكره من حيث الجـوهـر، فالصهيـونيـة هي الشعب اليهـودي في طريقـه إلى فلسطين. . . والصهيـونيـة هي العقيـدة القـوميـة للشعب اليهـودي ووسيلته من أجل استعادة أرض الآباء والأجداد برأي مناحيم بيغن. . والصهيونية هي وجه اليهود الحقيقي. . . وهي الصفة المقصورة على العناصر اليهودية التي أوكلت لها مهمة التطرف أمام العالم»[٤٠].

وأخيـراً، «فـالصهيـونية معتقد قديم جداً. . واليهود هم معتنقوا هذا المعتقد. والصهيونية هي اليهودية في العمل المنظم لغزو فلسطين وماوراءها»[٤١].

وبناء على النظر إلى الدين اليهودي والصهيونية بوصفهما شيئاً واحداً، يخلص مؤلفـا «اسـرائيـل فكـرة، حركـة، دولة» إلى أن «الذين يعتبرون اليهودية مجرد دين وليست قوة منظمـة متمـاسكة لن يستطيعوا أن يدركوا ضخامة العدو الذي نقاتله وجها لوجه في فلسطين. . . إن اليهودية ليست دينا عاديا كبقية الأديان، إنها رابطة متعصبة تشد معتنقيها بصلات أشبه ماتكون بالقربى الحية. . . إن اليهودية ليست رابطة، إنها

قوة فاعلة محركة يلمس أثرها في كل مجتمع يعيش فيه أتباعها . . . إن اليهودية ليست كلاماً فارغاً وقولاً لا مضمون له، إنها قوة ضخمة تسيطر على الحكومات والهيئات والأحزاب في عدد كبير من بلدان العالم»[١٢].

ويرى السيد س. ناجي أن «اليهودي يظل يهوديا قبل كل شيء، ويتضح من هذا بطلان زعم إمكانية التفريق بين القومية واليهودية، والشريعة اليهودية، أو الزعم بأن الصهيونية شيء واليهودية شيء آخر»[١٣].

- ٢ -

لقد عرضنا نماذج ثلاثة لأربعة مؤلفين، يلخصون إلى حد كبير إحدى النظرات الشائعة حول علاقة اليهودية بالصهيونية من حيث هما شيء واحد. وبالتالي فإن الصهيونية ظاهرة قديمة قدم اليهودية، وتجد أساسها في التوراة.

أعتقد أن هناك مسألتين مختلفتين يجب عدم الخلط بينهما. الأولى، نشأة الحركة الصهيونية. والثانية الأساس الديني اليهودي للأيدولوجيا الصهيونية. في معالجة هاتين المسألتين قد يتفق بعض المفكرين من العرب والصهيونيين حول قدم الحركة الصهيونية. الأول يقدم استطالة للصراع العربي ـ الصهيوني تمت عبر التاريخ، والثاني يريد أن يستعين بالتاريخ كي يبرر ظهور الصهيونية في وقت متأخر ـ القرن التاسع عشر.

الأول يبحث في التوراة من علة قيام «اسرائيل» ليدحض التوراة، والثاني يستند إلى التوراة لتقرير حق اليهود في فلسطين، ويدحض حق الفلسطيني/في الجوهر، نحن أمام خطابين متشابهين ومختلفي النية.

أجل يقدم الصهيوني شمويل ايتنغر صورة نموذجية تقارب إلى حد كبير الصورة التي قدمت آنفاً من قبل العربي الذي يؤكد نزوع اليهودي القديم إلى أرض فلسطين، التي ليست أرضه، ففي دراسته «الشعب اليهودي وأرض اسرائيل» يرسم شمويل ايتنغر اللوحة التالية:

الصلات بين الشعب اليهود وأرض «اسرائيل» تكون واحدة من أغرب الظواهر في تاريخه الطويل، وهي ظاهرة قد لاتقع على نظير لها في تاريخ أي شعب من الشعوب. هذا الشعب ـ ويقصد اليهود ـ شأنه شأن كل شعب محمل بالتاريخ، تضيع بداياته بين الأساطير الملحمية والمعطيات المتناقضة، ولكن حساسيته التاريخية الحادة ومحافظته الأمينة على تراث الأقدمين. . . والأهمية المعطاة لأحداث من قبيل الخروج من مصر في اخراج شخصيته القومية إلى حيز الواقع، أتاحت كلها لشعب إسرائيل أن يكون، منذ عصر بعيد، وجداناً قومياً عميقاً. هذا الوجدان عبرت عنه التوراة قبل سواها، فكان له على طبع الشعب أثر حاسم خلال سائر القرون[٤٤].

هذا الوجدان القومي سيرافق اليهود على مر التاريخ وتظل فلسطين ـ كما يقول ايتنغر ـ هي الأرض الموعودة. ويمسي وجود شعب اسرائيل في أرضه متعلقاً بنقاوة دينه وكما خلقه. تظهر قوة هذه الأفكار عند «الاحتلال» البابلي لأورشليم وهدمهم الهيكل عام ٥٨٦ ق.م. وهي الكارثة الأولى[٤٥].

تجيء الكارثة الثانية بتدمير الهيكل الثاني على أيدي الرومان عام ٧٠ فتزيد من شوق اليهود إلى الخلاص، في فلسطين وفي المنفى[٤٦].

ثم كان الفتح العربي لفلسطين في القرن الثامن فسهل العلاقات بينها وبين يهود المنفى، وحافظت البلاد على مكانها الممتاز في الوجدان القومي، وفتحها لايشكل حقا فيها، وكان الوعاظ والمتصوفة يفسرون خرابها على انها امارة من امارات الخلاص المقبل: فذلك التراب لايؤتي ثماره إلا لملاكه الشرعيين[٤٧]. ،

إلى ذلك، كان ثمة تسليم ضمني بأن إقامة اليهود في الخارج، وإن طالت أجيالا، ليست في عين الشرع، سوى منفى مؤقت، أكانوا فيه مضطهدين أو محترمين[٤٨].

ثم تابع ايتنغر رسم اللوحة المتخيلة قائلاً: «أما التعبير عن الحنين المضطرم إلى الوطن الضائع وأما البرهان الثابت على استمرار الضيق بالمنفى، فتقرأهما في الحركات الخلاصية، إذ أن يقظة هذه الحركات ترافق وضع الأقلية اليهودية ودينها في العصور الوسطى»[٤٩].

وأما الاضطهاد الذي مورس على اليهود في أوروبا فكان ينظر إليه اليهود بوصفه «آلام ولادة الخلاص»، فكل تغير في الوضع السياسي القائم كان يمكن أن يعني النداء. لذا، أيقظت الحروب الصليبية والغزو المغولي وفتح القسطنطينية أملا مداره أرض اسرائيل[٥٠].

ثم جاءت ضربة بالغة القسوة حلت باليهود هي طرد اليهود من اسبانيا (١٤٩٢) فاقتلعت أكبر الجاليات اليهودية في أوروبا من جذورها وأوسعتها تحطيما لكنها أدت إلى نهضة روحية. فتركز العديد من اليهود في فلسطين أوحى بأن مغزاه هو اقتراب الخلاص. لذا قامت محاولة لإعطاء وضع الأمة الديني طابع القداسة بالعودة إلى الرسم الكهنوتي في الأرض المقدسة[٥١].

وخلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، جرى رد الأمل في خلاص إسرائيل في العودة نحو صهيون إلى شخص مسيح روحاني، فكان أن استجاب معظم اليهود إلى نداء ملك مخلص جديد هو شبتاي زفي، وإذا كان من دلالة لاتساع الاستجابة لهذا المخلص، فهي قوة الأمل في العودة إلى بلاد اسرائيل[٥٢].

وفي القرن الثامن عشر فقد انتشرت بين أتباع البروتستانتية اعتقاد عودة «اسرائيل» إلى المسيحية، وربط الكثيرون بين هذا الاعتقاد وبين تجديد الملكية اليهودية لاسرائيل. وفي الوقت نفسه فقد هاجم أتباع التنوير الأديان، وظهرت نزعة الاندماج لدى اليهود. ولكن هؤلاء لم يكونوا إلا أقلية في أوروبا الغربية والوسطى، ولم يكن لهم وجود في أوروبا الشرقية ولا في الشرق الأوسط ولا في أفريقيا الشمالية - كما يقول اتينغر - ورغم أن الاندماج وقطع الصلات بأرض «اسرائيل» كانت تؤيده السلطات والاتجاه الليبرالي، إلا أن فشلهما بدا ظاهراً في النصف الثاني في القرن التاسع عشر، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر طلب اليهود، في صيغة حديثة وعلى أساس تجربة تاريخية جديدة، عودتهم إلى أرض اسرائيل[٥٣].

وهكذا ظهرت الصهيونية على يد عدد من المثقفين الأوروبيين.

هذه الصورة التي يرسمها شمويل اتينغر، أستاذ التاريخ اليهودي الحديث في الجامعة العربية بالقدس، ونجدها عند أكثر من كاتب صهيوني، تريد أن تدلل على

ان فكرة الخلاص بدأت بالظهور عند اليهود منذ «الكارثة الأولى» واستمرت حتى هذا التاريخ، كفكرة تدفع اليهود دائماً للتوجه روحيا، أو جسديا شطر فلسطين، بوصفها ـ كما يعتقدون ـ وطنهم الأصلي، وكوسيلة لنفي النفي، أي الخلاص. هذه الصورة الخيالية، تعززها الوصايا المندرجة في التوراة.

بهذا المعنى فاليهودية مستمرة أنفاً عن التاريخ، وليس بفضل التاريخ، ذلك أن التاريخ المتخيل لليهود يقوم على صراع بين الفكرة الصهيونية والسيرورة الواقعية، أو إن شئت قل إن التاريخ الواقعي ليس له من هم سوى انتاج وتذكير اليهود «بوطنهم الأصلي»، على الرغم من أن التاريخ يجري نحو ادماجهم، أو هكذا يريد، وبالتالي يقوم الصراع بين إرادتين: إرادة الفكرة الصهيونية ـ الخلاص، التحرر من النفي، وإرادة التاريخ، وبالنتيجة تنتصر الفكرة الصهيونية التي تعاند إرادة التاريخ، أما لماذا يستمر الشعور بالنفي والرغبة في الخلاص عن طريق العودة إلى فلسطين؟ يجيب الصهيوني، على شاكلة اتينغر، لأن التوراة ـ «كتاب اليهود» ـ يتضمن ذلك.

هنا يأتي بعض المفكرين العرب ليقولوا نعم إن أساس وعي اليهودي قائم في التوراة، لكن الفرق بين الاثنين هو أن الصهيوني يتعامل مع النص التوراتي كحقيقة مطلقة، والعربي يتعامل معه كتزييف لحقيقة التاريخ وتاريخ فلسطين وتاريخ اليهود أيضا، وبما أن الفكرة الصهيونية قائمة في التوراة أصلا، فلابد من نقد التوراة.

إذاً في خطوة أولى يتم عرض الصهيونية وأخلاقها على أساس التوراة وفي خطوة ثانية يشرع في نقد التوراة.

لنقرأ مثلاً مايقوله الدكتور رشاد عبد الله الشامي: «لم يرث اليهود كتاب العهد القديم فقط، بل ورثوا معه تاريخاً طويلاً من اللاشعور الجمعي بكل محتوياته ومكنوناته وعقده النفسية: الشعور بالذنب، وعقدة أوديب، والشعور بالدونية، والشعور بالعظمة والتعالي . . .». ويضيف: «وكتابات العهد القديم زاخرة بالأقوال التي تدلك على تلك الحالات»[٥٤].

والدونية ـ دونية اليهود ـ يعبر عنها سفر الخروج بقوله: «فقال الرب، لقد رأيت مذلة شعبي في مصر، وسمعت صراخهم وعلمت أوجاعهم، فنزلت لأنقذهم من

أيدي المصريين . . . إلخ»، ثم يورد الدكتور الشامي نصوصاً متعددة أخرى وقصص متنوعة كلها تدلك على أن هذه القصص الدينية قد خلقت لدى اليهود إحساساً بالمذلة الدائمة، «عوضوه بعد ذلك بسلوك عدواني ووحشي تشهد على ممارسته مدوناتهم التي سجلت قصة غزو أرض كنعان من منظورهم الديني»[٥٥].

ويتابع الدكتور الشامي قائلاً: «وقد رأى اليهود أنفسهم في مجتمعاتهم المتفرقة في أنحاء العالم، التي كثيرا ما تعرضت لكراهية الأمم الأخرى، وقد عاشوا، منذ السبي البابلي في القرن السادس عشر ق. م. والتشريد الروماني منذ القرن الأول الميلادي، يصارعون عوامل الفناء، ويتغلبون بتضامنهم الاجتماعي والديني على كل مشاريع الإبادة التي خططت من أجلهم، فكان من الطبيعي أن يأخذهم الزهو والغرور بهذا البقاء الدائم»[٥٦].

في حقيقة الأمر إن جملة الأفكار التي يوردها الشامي ليست متناقضة مع معظم أفكار اتنغر، ولكن النتيجة التي يريد أن يصل إليها هي أن أساس العنصرية يقوم في النص الديني المتوارث من قبل اليهود.

إذا كان التوراة حاوٍ على الصهيونية والعنصرية ويعلن بدء هذه الحركة فما هو الموقف من التوراة، هذا الذي يرى فيه مثلا جورجي كنعان سبيلاً لفهم العنصرية اليهودية: «وفي محاولتي تقصي جذور العنصرية اليهودية والقيام بعرض تاريخي لها قادني البحث في طبيعة هذه العنصرية، ودلالاتها، إلى الرجوع إلى مصادرها وأصولها القديمة، وإذا كانت معرفة أي شيء تبدأ بمعرفة أصوله، فإن العودة إلى التاريخ اليهودي القديم ضرورية لتفهم شخصيته والتعرف على طبائعه المكتسبة، لأن فكر اليهود الديني والتاريخي متأصل في نفوسهم، والوجود اليهودي ـ الصهيوني يرتبط فكريا وسياسيا واجتماعياا وحضاريا بما يسمى بالتراث اليهودي، فسبيلنا إلى فهم العنصرية اليهودية سيكون بالرجوع إلى التراث الذي خلفوه وأول مصادر هذا التراث هو التوراة، العهد القديم»[٥٧].

والتوراة، كما يرى مؤلف العنصرية اليهودية، كتاب أملاه الكهنة في السبي البابلي، أو كما قول: «وعندما بدأ اليهود بتدوين التوراة زمن موسى أو بعده، أو عندما

صاغوها من جديد في السبي البابلي استهدفوا تحقيق جملة أغراض، أولها: تمجيد تاريخهم، وذلك بإرجاع أصلهم إلى أقدس شخصية قديمة عرفتها شعوب المنطقة - إبراهيم الخليل - وثانيها: إضفاء صفة القداسة على عنصرهم كونهم سلالة إبراهيم، الذين اختارهم الرب ليكون راعيا لهم من دون سائر البشر، يبيد الشعوب من أمام وجههم... فوضعوا في توراتهم - كتابهم المقدس - بذور العنصرية والتعصب والانعزالية»[٥٨].

ويرى السيد ندرة اليازجي، أنه يستحيل علينا أن نفهم التوراة، تاريخياً، إلا مسخاً لحقيقة الله وتحويله إلى إله قومي، هو يهوه. وإذا كان جورجي كنعان يرى أن التوراة قد كتبت من قبل كهان اليهود، فإن التوراة بكاملها كما يرى السيد ندرة اليازجي «خاصة أسفار موسى الخمسة إنما تقوم على الآراء التي سادت فيما بين النهرين ومصر وبلاد ميديا. فاليهود لم يبدعوا شيئاً فظلوا في عالم الشريعة ولم يدخلوا عالم الروح»[٥٩].

ويؤكد ندرة تلك الفكرة - فكرة أن التوراة مقتبسة من الكتب الأخرى «فلقد أخذ داود مزاميره من كتابات الكنعانيين وكتابات رأس شمرا، وأخذ سليمان أقواله من الكنعانيين الذين خانهم ومن المصريين أيضاً. أما الكتابات الأخرى في التوراة فقد أخذت من كتابات شرقية تعتبر زراداشتية ومانوية في أساسها»[٦٠].

ويخلص ندرة اليازجي إلى القول: «لانتعلم درساً أخلاقياً من التوراة، فهي مدرسة للفساد والشر. التوراة مدرسة سياسية لليهود وتوجيه لهم في كل أمر»[٦١]. «وبما أن الصهيونية قائمة في اليهودية وبما أن اليهودية قائمة في التوراة، فالصهيونية قائمة في تدبير يهوه لقضية اليهود، لحياتهم، وفي تخطيط مسبق لأمورهم. الصهيونية قائمة في عرقية وفي صلب يهودية التوراة. لا صهيونية بدون يهودية ولا يهودية بدون توراة»[٦٢].

القسم الثاني

لسنا بصدد دراسة تاريخ اليهودية أو تناول التوراة من زاوية تاريخية نقدية ـ في أي عصر كتبت، وماالتطورات والإضافات التي تعرض إليها على مر الزمن والطابع الأسطوري والمنابع أو المصادر الشرقية المتعددة ـ فكل ذلك يمكن أن يكون موضوعاً للنقد التاريخي كأي وثيقة تاريخية قديمة. إنما نحن بصدد مسألة محددة تصاغ في السؤال التالي: إلى أي حد يمكن قبول الرأي القائل بقدم الصهيونية على أساس قدم التوراة. أوبكلمة أخرى إلى أي حد يكن الركون إلى اعتبار أن التوراة هي الصهيونية بالذات؟

إننا يجب أن نميز بين مسألتين ـ كما أشرنا سابقاً ـ مختلفتين.

الأولى نشأة الصهيونية كظاهرة تاريخية حديثة وأساس الصهيونية الايديولوجي.

والثانية: خرافة قدم الصهيونية التي يشبعها عدد من المؤدلجين الصهاينة ليست أكثر من سلاح يوجه لحمل جميع اليهود للإيمان بالحركة الصهيونية والاندراج في سياستها قبل كل شيء، وبعث «الحمية الدينية» في صفوف اليهود. ومن أشنع الأخطاء أن يردد بعض المفكرين العرب هذه الخرافة ـ عن حسن نية ـ. بكلمة واحدة، إن البحث عن مبرر ايديولوجي للحركة الصهيونية ماكان يمكن إلا أن يعود إلى الماضي الميت من أجل بعثه، وهم على بينة إلى حد يمكن أن تلعب الفكرة

الـدينيـة بعـواطف البشـر، ومـا الدور الذي تقوم فيه وسط جماعات اليهود في ظروف أزمات متعددة.

إذاً، وقبل كل شيء إن قدم الصهيونية حيث يبدأ تاريخها من أبراهيم والكتاب المقدس مستمراً إلى القرن التاسع عشر فكرة صهيونية بالأساس. كما رأينا مثلاً عند اتينغر. وهناك أمثلة كثيرة على المحاولات التي أرادت أن تجعل من الفكرة الصهيونية تاريخياً موصـولاً منـذ أربعـة آلاف عام وحتى الآن وهـذه الخرافة هي التي يجب أن تكـون موضـوعـاً للنقـد قبل كل شيء، لقد أشار يوري أيفانوف إلى هذه النقطة حين قال: «من المهم جداً كشف الأسبـاب الحقيقيـة لاختـراع ونشـر الخـرافـة حول قدم الصهيونية. ومن الجلي أن تختفي وراء ادعاءات الصهاينة الساذجة، ظروف خطيرة جداً»[٦٣].

في منتصف القـرن التاسع عشر كتب الحاخام يهودا القالي يقول: «نحن كشعب يليق بنـا أن نلقب بإسـرائيـل، فقـط إذا كنـا في أرض اسـرائيل». ويضيف: «أمنيتنا الكبـرى دون شك هي لم شمـل منفيينـا من أطـراف العـالم الأربعة كي يصيروا كتلة واحدة. نحن اليوم، واحسرتاه، مبعثرون ومنقسمون لأن كل جالية يهودية تتكلم لغة تختلف عن الأخرى ولكل منها عادات مختلفة، هذه الانقسامات عائق للخلاص»[٦٤].

ترى ماالـذي سيـوحـد اليهـود كلهم المنتشـرين في أطـراف الأرض الأربعـة والذين يتكلمون لغات مختلفة ولهم عادات بعدد عادات الشعوب التي يقطنون بينها؟

من الطبيعي أن يبحث الصهيـوني من ايـديـولـوجيا توحد جميع اليهود وهو لأنه لايجـد ما يوحـد اليهـود في الـواقع فخف ليوحدهم عن طريق دينهم. ودينهم تحول إلى كتاب ووصايا وتاريخ خاص.

إذاً فالعـودة إلى التـوراة تحقق لهم عنصراً مقاوماً لكل عوامل الاندماج لاسيما أن عدداً كبيراً من مثقفي اليهود كانوا تنويريين اندماجيين بالأساس. بل قل إن أغلب الـذين بدأوا تنـويـريين قد نكصـوا نحـو اليهـوديـة مرة أخـرى ونظـروا لوحدة اليهود ـ

«المعـذبين في الأرض» ـ لأنهم يهـود. ولا أدل على ذلـك من أسمـاء كثيرة من دعاة الصهيـونيـة لاحقاً بدأوا حياتهم علمانيين اندماجيين كما قلنا. كموسى هيس وبيريتز سمولنسكين وموشيه لايب ليلينبلوم وهرتزل وماكس نوردو وآخرين. كان لابد من بعث جميع الأسـاطيـر لصيـاغـة المفـاهيم الايديولوجية للصهيونية، كالمنفى والخلاص والشعب المختار والعداء للسامية. وهكذا تحولت اليهودية من مجرد دين إلى أساس قومي وتحولت عناصرها إلى عناصر موحدة، وتحول التوراة إلى منبع تاريخي.

والخطــوة الأولى، إذاً، هي مواجهـة معـارضـة بعض اليهـود أو الأفكـار التي انتشرت بين اليهود وهي أفكار معارضة لما يسمى بعودة «الدولة اليهودية».

في وقت مبكر كتب بيريتز سمولنسكين يقول: «ليكن معلوماً بأنه يتوجب علينا إعـلان الحـرب ليس ضد حركـة التنـوير على العموم لأنها شيء حسن... إنما ضد نوع معين من التنـويـر. ولنعـرف الآن هذه الحركة من التنوير كي لانخلطها مع غيرها وذلـك بذكـر تعـاليمهـا»[٦٥]. ثم يعدد سمولنسكين عناصر التنوير اليهودي الذي يقف ضده ويجملهـا بمـا يلي: «تبني طرق الأمميين، تبـديـل كل شيء ورثـه اليهـود من الأجـداد، الـذوبـان في المجتمعـات الأخرى، التخلي عن أمل العودة، محو اللغة العبرية، إرضاء الأمم الأخرى»[٦٦].

ولأن هذا التنـويـر يعني الـذوبـان في المجتمع، والذوبان في المجتمع يعني اعتناق دين آخر ـ كما يرى ـ فلابد من العودة إذاً لا إلى وصايا التنوير، بل إلى وصايا التوراة.

إن الصهيـونيـة في إبـرازهـا أهميـة ودور التوراة في ايديولوجيتها إنما أرادت أن تجـد جوابـاً على سؤ ال «الهـويـة القـوميـة». وهي ظاهرة شاذة في العصر الحديث ـ ظاهـرة ـ أن يبحث جمـاعـة من الناس عن هويتهم في كتاب مضى على تأليفه آلاف السنين. فاليهودي الصهيوني وجد نفسه في حالة لاتسمح له بالحديث عن شعب أو أمــة يهـوديـة استنـاداً إلى العنـاصـر التي تكـون الأمـة أو الشعب، بل قل إن الفكـر الاجتماعي ـ السياسي الذي حدد عناصر تكون الشعب أو الأمة يدحض وجود أمة يهودية.

ففي غيـاب العنصر الجغـرافي ـ الأرض ـ الذي يجمع اليهود ـ وهم متوزعون على بلدان كثيرة صاغوا علاقة دينية بين اليهود وبين أرض موعودة. أي في ظل غياب الأرض الواقعية بحثوا عن أرض وهمية. وهذه الأرض الوهمية إنما وجدت على لسان التوراة، وليس مصادفة أن عبر أحد الصهيونيين عن هذه الواقعة بما يلي: «الصلات بين الشعب اليهـودي وأرض إسـرائيـل تكـون واحـدة من أغـرب الظواهر في تاريخه الطويل، وهي ظاهرة قد لاتقع على نظير لها في تاريخ أي شعب من الشعوب»[٦٧].

وشيمون بيرس يؤكد فرادة طابع دولة «اسرائيل» حيث هذه الدولة الوحيدة في العـالم ذات الـديـانة الواحدة «وهي الدولة الوحيدة التي تمتاز لغتها الحية بكونها لغة مقـدسـة، هي اللغـة العبـريـة. كما أنها الدولة الوحيدة التي يبعث نشوؤ ها استقلالاً سياسياً وقومياً كان موجوداً في المنطقة الجغرافية منذ حوالي الألفي عام... ولاشك في صحـة ماأشـار إليـه «هين» من أن «التوراة في الوطن الأم الثالثة للشعب اليهودي» وهناك وعي جديد يفرض نفسه، هو ضرورة الوصول إلى توازن أفضل بين التاريخ والجغرافيا»[٦٨].

إذاً، إن الانفصـال القـائم بين التـاريـخ وبين الأرض ـ وهـو انفصـال واقعي ـ لايـزول إلا بإقـامـة التـرابـط بين التاريخ وبين الأرض، الموجود في التوراة. في هذا لايختلف «العلماني» الصهيوني، عن الصهيوني «المتدين». ذلك أن كليهما محتاج إلى التـوراة ليقـدم تبـريـراً ما ـ توراتي ـ لعلاقة بين اليهود والأرض، لتستكمل عملية إيجاد حجة الأمة التي لاتقوم إلا على أرض محددة.

وليس هذا فحسب، وإنما التوراة، بما تنطوي عليه من خرافة النسب اليهودي تقـدم أيضـاً عنصـراً جديـداً يوحـد مالايـوحد. بمعنى أن توزع اليهود ـ وهو توزع قديم أسبابه كثيرة ـ على دول العـالم لايمكن أن يكـوّن متحـداً مهمـا كانت درجـة العـلاقات القائمة بين يهـود العـالم، ولهـذا فالبحث عن أصول سلالية لليهود استمرت حتى هذه اللحظة ـ وهـو أمـر تدحضـه ولاشـك حتى الصفـات الأثنية لليهود ـ لايمكن أن يدلل عليه عن طريق علم السلالات أو بالأنتولوجيا أو الأتنوغرافيا، فلا يبقى إذاً إلا أسطورة التسلسل

السلالي الموجودة في التوراة، وإشاعتها بين اليهود كي يتكون وعي بالانتماء، أو الهوية القومية المفقودة.

فالصهيوني وهو يستعيد أسطورة تكونه السلالي كما ورد في التوراة يصوغ على نحو فج فرادة هذا «الشعب» اليهود وفرادة تكونه التاريخي أيضاً. وها هو أحد الصهيونيين المعاصرين يرسم اللوحة السلالية التالية للتدليل على: أولاً أن اليهود هم صفوة الشعوب. ثانياً أن هذه الصفوة ترتد إلى التاريخ، طالما التوراة تختصر تاريخ البشرية والعالم وليس اليهود فحسب.

«عنصر شعب اسرائيل أفخر العناصر، لأنه تكون عن طريق انتقاء الأفضل في كل جيل، فآدم الأول الذي خلقه الرب بنفسه، كان كاملاً في غاية الكمال، وقد ولد لآدم أبناء كثيرون كان أحسنهم شات وقد وقع عليه الخيار كي يستمر عنصر آدم الأول، ويتكون منه شعب إسرائيل، وكان لشات أبناء كثيرون أحسنهم أنوش، الذي اختير ليستمر العنصر، وهكذا دواليك... وقد كان لنوح ثلاثة أبناء وأحسنهم سام، وكان أحسن أبناء سام أرنجشاد، وأحسن أبناء أرنجشاد كان سيلح، وهكذا دواليك... وقد كان لابراهيم أبناء هم إسحق وإسماعيل. وقد وقع الخيار على اسحق، وأبناء اسحق هم يعقوب وعيسو، وكان يعقوب هو الأفضل، وقد اختير ليواصل العنصر، وكان أبناء يعقوب كلهم أخيار ولم يكن من داعٍ لانتخاب واحد منهم»(٦٩).

وهذا يعني أن أبناء يعقوب ـ وهم اليهود ـ نسلهم جميعهم أخيار ومختارون وينتمون إلى أصل واحد متسلل حافظ على نقائه السلالي.

أي كتاب يمكن له أن يساعد على تكوين هذا التصور الساذج للانتماء إلى سلالة نقية غير التوراة؟!

وهكذا نرى أن التوراة هو الحقل الايديولوجي الذي قطفت منه الحركة الصهيونية أهم أخشابها لتبني أعمدتها الأساسية، الحنين إلى الأرض الموعودة، الخلاص، النقاء العرقي، الأمة اليهودية، لم يستطع العربي أن يتجاهل هذا التصور الأسطوري لتاريخ اليهود وإن كان الكثير، كما سنرى، قد عالج الصهيونية من حيث هي ظاهرة أوروبية حديثة، ذلك أن مواجهة الحق عن طريق إعادة رسم تاريخ آخر

لليهود لايعطي لليهود مثل هذا الحق، وإذا كانت المسألة كلها تكمن في حق العرب الفلسطينيين في فلسطين، فإن الايديولوجيا الصهيونية قد فرضت نوعاً من الجدل بين حقين كلاهما يستند إلى التاريخ، صحيح أن التاريخ لايقدم لليهود أي مستند إطلاقاً للحديث عن حق تاريخي، لكن مجرد أن حول البعض من المفكرين العرب المسألة إلى صراع بين حقين ـ وهم يدحضون حق اليهود المزعوم في فلسطين ـ قد نقلوا القضية إلى مستوى آخر من المعالجة وكأن المسألة هنا مسألة من يملك حججاً تاريخية أقوى.

ـ ٣ ـ

تأسيساً على ماسبق ذكره خف المفكرون العرب ـ حين تناولوا تاريخ اليهود وهم بصدد دحض ادعاءات الصهيونية التاريخية ـ لرسم صورٍ أخرى لهذا التاريخ، على الرغم من اتفاقهم جميعاً بأن ليس لليهود في فلسطين أي حق تاريخي.

سأتناول نماذج معينة تبرز تنوع تاريخ اليهود، دون أن يعني ذلك أنها تستنفذ كل ماكتب حول الموضوع، فهمنا أمر آخر مختلف.

من النماذج الطريفة التي يقدمها بعض الباحثين العرب لتاريخ اليهود عبر الحديث عن تاريخ فلسطين ماكتبه السيد ابراهيم المسلم في كتابه «لمحات من القضية الفلسطينية ودور الملك عبد العزيز آل سعود». يبدأ تاريخ فلسطين منذ ٣٥٠٠ ق. م. حين استوطنتها أول قبيلة وهي عربية سميت بالكنعانيين، وفي «زمن النبي ابراهيم عليه السلام كان الكلدانيين يحكمون في العراق والعموريون في الشام والكنعانيون في فلسطين والفينيقيون في صور، وكانوا عرباً، وعندما جهر النبي ابراهيم عليه السلام بدعوته أنكره قومه... وكادوا له»[٧٠]. وكان ابراهيم يقيم في مدينة أور الكلدانية. «وخرج ابراهيم فاراً بدينه يسعى في الأرض ليظهر هذا الدين وحطت القافلة رحلها في مدينة حاران واجتمع إليه الناس وامتلأت خيامه بالقادمين من التجار والمرافقين والمستضعفين من مدينة حاران وزادت رغبتهم في الدخول

بدين ابـراهيم وبـدأ سكـان حاران يجهـرون بهذه الدعوة الأمر الذي أغضب الدولة . ترك إبراهيم أرض حاران وسارت القافلة باتجاه نهر الفرات ، وتأهبوا للعبور»[٧١] .

«وتم العبـور بإذن الله ـ وسجـل المؤرخـون هذا مابين عام ١٧٥٠ ـ ١٧٠٠ ق . م» . ثم دخل حلب ومنها رحل إلى دمشق ونشر دعوته . وانتصر على الكهنة وعباد الأوثـان . ثم رحـل إلى فلسطين لنشـر دعـوتـه لكن الكنعـانيين رفضـوهـا «واستعانوا بسنان بن الآش بن عبيد من أبناء سام وهو ملك مصر آنذاك» فجهز ملك مصر جيشاً وهزم ابراهيم وأسرت زوجته سارة وحملت مع «السبايا إلى مصر» . ثم انطلق ابراهيم إلى مصـر «لفـك أسـر زوجته وافتدائها بالمال» . أعاد ملك مصر لابراهيم زوجته سارة وأهداه «هاجر أم المؤمنين»[٧٢] . وعاد إبراهيم إلى بيت أيل ثم بدأ الترحال مرة أخرى وحط بالخليل ، ثم تزوج إبراهيم من هاجر وولدت اسماعيل ، وأوحى الله إلى ابراهيم بأن يبني بيت «الله» ، فخـرج هووزوجتـه هاجـر وابنـه اسماعيل وحط في وادٍ غير ذي زرع . وعـاد ابـراهيم إلى الخليـل وقد اكتمل أولاد اسماعيل اثني عشر وأولاد ابراهيم من سارة باثني عشر آخرين ومات ابراهيم ودفن في الخليل»[٧٣] .

تزعم ابـراهيم القبـائل العربية في الجزيرة، وانتشرت ذرية اسماعيل في الشام والحجـاز . «وفي عهـد النبي سليمـان عليه السلام توطدت بينه وبين قبائل اسماعيل أواصر الصداقة .

أما بنو اسرائيل ، فيرى المؤلف أنه بعد وفاة «سيدنا ابراهيم عليه السلام وفناء قوم لوط ثم وفاة اسحق ، عاش يعقوب ـ عليه السلام ـ وأبناؤه بين الكنعانيين وأخذوا عنهم العبـريـة . وبعـد حدوث الـرؤيا ليوسف ، عاش يوسف في مصر وخرج «سيدنا يعقوب للقاء يوسف وابنه بنيامين واستوطنوا مصر، وبخروج يعقوب انتهى وجود أبناء اسـرائيـل في أرض كنعـان . وبعـد حرب فرعـون مع العماليق الذين أيـدهم اليهود وانتصاره عليهم سام فرعون بني إسرائيل «الهوان»[٧٤] .

«وظهر النبي موسى ـ عليه السلام ـ يجهر بدعوة إبراهيم عليه السلام» . ولكن بني اسرائيل بدأوا يكيدون له لدى فرعون . وخرج موسى هارباً بدينه واستقر في أرض مدين وتـزوج احـدى بنـات النبي شعيب عليـه السـلام ، وعاد موسى إلى مصر ليتدبر

خروج بني إسرائيل وخلاصهم من الأسر فتاهوا أربعين عاماً في الصحراء. ثم «قاد الشعب اليهودي يوشع بن نون، من أسباط موسى عام ١٢٢٠ ق.م.». وعبر بهم نهر الأردن واحتل هذا القائد أريحا وقتل أهلها. ودام حكمه سبعة وعشرين عاماً. وبدأ تاريخ اليهود من نسل يهوذا. «وقد بعث الله فيهم نبياً اسمه شمويل يبلغ رسالات ربه، وينهاهم عن عبادة الأوثان». ثم استجاب الله لنداء شمويل وبعث في اليهود ملكاً اسمه طالوت. وفي الحرب بين طالوت وجالوت قائد الكنعانيين «لم يجرؤ طالوت على محاربة جالوت وجاء داود وتقدم صفوف المقاتلين وداود بإيمانه بالله وعزيمته الصادقة تقدم وقتل داود جالوت، وانتهى هذا الفصل من ضعف وهوان بني اسرائيل، وهُزم الكنعانيون، فإن إيمان داود بنصر الله هو الذي دفعه لقتال هذا الجبار»[٧٥].

لكن طالوت بدأ يتآمر على داود، وخرج داود طريداً وعاد الكنعانيون وهزموا بني اسرائيل، وقتل طالوت ونودي بداود ملكاً وبدأ التاريخ يسجل حكم بني اسرائيل في عام ١٠١٧ ق.م، ثم جاء سليمان، وحج إلى بيت الله الحرام، وأتم بناء الهيكل، وانتهى حكم سليمان عام ٩٣٧ ق.م. بعد حكم دام أربعين عاماً. وبعد موته قامت الفتن بين اليهود وقامت الحروب بينهم وقسموا مملكة اسرائيل إلى دولتين: «مملكة إسرائيل وعاصمتها السامرة، ومملكة يهوذا وعاصمتها أورشليم»[٧٦].

ثم «سلط الله عليهم بظلمهم»...... بعل «الثالث وغزا مملكة اسرائيل ويهوذا ودمر مملكة اسرائيل، ولولا تدخل بني اسماعيل لاستطاع أن يدمر الدولة الثانية ـ مملكة يهوذا. واسترد الكنعانيون أرضهم وأقاموا حكمهم وحضارتهم على ما تبقى من بلادهم. وحارب أبناء إسماعيل الملك الآشوري ونجحوا في دخول بابل وأكرمهم البابليون. وأعادوا سبايا بني اسرائيل، ولكن مملكة يهوذا حاولت غزو أبناء عمومتهم... ولكنهم لم ينجحوا، ولما رأى بختنصر ملك بابل ما وقع من اليهود لأبناء عمومتهم جهز جيشاً وقضى على مملكة يهوذا. وتم له ذلك عام ٥٨٦ ق.م. وأحرق الهيكل، ونفى اليهود. وهناك في المنفى «اشتد التعصب بين الأسرى اليهود وكتبوا التوراة بأيديهم ووصفوا ابراهيم بالكذب ولم يذكروا موسى في توراتهم وزعموا

أن سليمان مات كافراً.. الخ. وتوقف تاريخ اليهود... وانتهى دورهم في التاريخ»[٧٧].

إنه لمن الدلالة بمكان أن «يؤرخ» عربي معاصر لليهود بهذه الطريقة مستنداً في ذلك على الطبري، فالقارىء لتاريخ اليهود عند الطبري في كتابه «تاريخ الأمم والملوك»، يجد أن الرواية المعاصرة هي تقريباً متفقة مع رواية هذا المسلم الذي كتب كتابه مابين ٢٩٠ ـ ٣٠٣ للهجرة. وهي رواية اسلامية، ليس فيها أي تعصب ديني أو قومي، بل على العكس من ذلك فإن المسلم يجد في أغلب الملوك اليهود المتعاقبين أنبياء الله مستنداً إلى رواية التوراة وماجاء في القرآن الكريم بشأنهم.

وانقطاع تاريخ اليهود، حادث يدحض الحق التاريخي الذي تدعيه الصهيونية، وواقعة انقطاع تاريخ اليهود عن فلسطين، واقعة لاينكرها أحد حتى الصهيونيين أنفسهم، ولكن العربي يرى أن هذا الانقطاع التاريخي عامل مهم جداً في تأكيد تاريخ جديد لفلسطين ـ هو التاريخ العربي ـ الاسلامي والذي يبدأ من فتح القدس حتى الآن.

ولكن من اللافت للنظر، أن المسلم وهو«يؤرخ» لليهود. أويروي الأحداث استناداً إلى ماورد في القرآن الكريم يميز نوعين من الصراع وهو صراع ديني داخل اليهود أنفسهم وصراع بين اليهود وغيرهم. إنه صراع بين ابراهيم ومن سار على ملته موسى وشمويل وداود وبين من أنكروا دعوة ابراهيم. إن الله يؤيد بنصره ملة ابراهيم على الأعداء. ولهذا نجد أن الكاتب الآنف الذكر حين يذكر الحرب بين الكنعانيين واليهود، لايرى غضاضة من تأييد اليهود ضد الكنعانيين، وهم سكان فلسطين الأصليين. فالله أيد داود ضد جالوت، وبتأييد الله داود انتصر داود على جالوت الكنعاني (الكافر). ثم إن الله يسلط على اليهود، مثلما فعل بسبب ظلمتهم ويدمر مملكة «اسرائيل». ولكن بني اسماعيل يتدخلون ويدافعون عن مملكة يهوذا، ولكن مملكة يهوذا حاولت غزو أبناء عمومتهم القبط، وهم عرب، وينتقم بختنصر ويعاقب مملكة يهوذا، ويأخذهم أسرى، وهناك يبدأ التاريخ الزائف لليهود، حيث يكتبون التوراة بأيديهم، محترفين إياه بالطبع.

إن إبـراهيم ومـوسى وداود هم جزء ـ من وجهة نظر المسلم ـ من تاريخ الإيمان الـذي يمتـد حتى بعثة الرسول العربي صلعم، والله يؤيد المؤمنين، وإذا بقوا يسلط عليهم الأعداء.

وإلـه اليهـود ـ يهـوه ـ هو الآخـر بيده الهزيمة وبيده النصر، لكن اليهودي يبقى على اتصـال مبـاشـر لا ينقطع مع يهوه من وجهة نظر اليهودي. فهو لم يتركه حتى هذه اللحظة والصهيوني، يستند إلى وعده، بينما سيرورة الإيمان تبدأ من ابراهيم وموسى وعيسى وتنتهي بالدعوة الإسلامية ـ لدى المسلم ـ يتوقف اليهودي عند أبنائه، وينفيه عن الآخرين.

طبعـاً، نحن لسنـا أمـام تاريخ يمت إلى علم التاريخ المتفق عليه، وإنما أمام رواية تخضع لحقائق دينية مسبقة. وهذا أحد أشكال تناول التاريخ اليهودي من قبل العرب.

* * *

من الكتب التـاريخيـة المهمـة التي أصبحت مرجعـا لعـدد كبير من الدارسين والبـاحثين العـرب، كتاب الدكتور أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، وهو من النوع الذي يستجيب لأصول البحث التاريخي، مهما كان هناك من آراء مخالفة له. ونحن أصلاً لا نعدم إطـلاقـاً وجـود اختلافات بين المؤرخين حول الظواهر التاريخية المـاضيـة. والكتـاب ـ بميله إلى الدقة ـ يضع هدفاً مباشراً وهو تأكيد عروبة فلسطين منذ خمسة آلاف سنة ويدحض الحق التاريخي لليهود في فلسطين.

وهـذا السفـر الذي يقع في ثمان مئة وثلاث وسبعين صفحة يبدأ بدراسة تاريخ فلسطين منـذ الهجـرات الأولى إليها، الهجرة الكنعانية ودراسة الشعوب التي سكنتها مروراً بدراسـة التـوراة، والديانة اليهودية وانتهاءاً بدراسة الحركة الصهيونية. لا مجال لعرض كتاب بهذا الحجم الكبير، غير أن زبدة هذا الكتاب تتحدد في إعادة النظر في ما اعتبـر حقـائق توراتيـة وتقـديم تاريـخ حقيقي لفلسطين قائمـة على دراسـة الوثائق

التاريخية والمقارنة بين اللغات. فالمؤلف ينطلق من تحديد مصطلحات العبرانيين، الاسرائيليين، الموسويين، اليهود ليدلل على أنها ليست «أربع تسميات لمسمى واحدة، وإنما لكل منها مدلول خاص»[٧٨].

فالعبري مصطلح كان «يطلق في نحو الألف الثانية قبل الميلاد وفيما قبل ذلك على طائفة من القبائل العربية في شمال جزيرة العرب في بادية الشام ولى غيرهم من الأقوام العربية في المنطقة، حتى صارت كلمة عبري مرادفة لابن الصحراء أو ابن البادية بوجه عام . . . ولم يكن للاسرائيليين والموسويين واليهود أي وجود بعد. لذلك نعت ابراهيم الخليل بـ«العبراني» كما ورد في التوراة، إنما أريد به معنى العبريين «العبيرو» وهم القبائل البدوية العربية، ومنها القبائل الآرامية التي ينتمي إليها ابراهيم الخليل نفسه»[٧٩].

أما مصطلح اسرائيل «فالمقصود به يعقوب حفيد ابراهيم الخليل وأبناؤه هم بنو اسرائيل . . . ودورهم محصور في منطقة «حاران» (حرّان حالياً)، حيث وطنهم الأصلي الذي ولدوا ونشأوا فيه. أما فلسطين فهي أرض غربتهم، وقد وجدوا في القرن السابع عشر قبل الميلاد. وهو نفس عهد ابراهيم الخليل. . . وانتهى دور «اسرائيل» بعد أن هاجرت أسرة يعقوب إلى مصر، وانضمت إلى يوسف كما يقول التوراة. . . واندمجت وذابت في البيئة المصرية»[٨٠].

أما الدور الموسي فجاء بعد الدور الذي تداولت فيه تسمية إسرائيل بزهاء ستمئة عام. والموسويون هم من الجنود الفارين على أرجح الاحتمالات وكان دين هؤلاء ودين موسى هو التوحيد الذي دعا إليه أخناتون. وقد هرب موسى وأتباعه إلى أرض كنعان هرباً من اضطهاد الوثنيين، واسم موسى مصري بحت»[٨١].

وأخيراً اليهود «وهي التسمية التي أطلقت على بقايا جماعة يهوذا الذي سباهم نبوخذنصر في القرن السادس قبل الميلاد»[٨٢].

ويخلص الدكتور أحمد سوسة إلى أن اليهود لم يتركوا أي كيان سياسي يهودي خاص بهم في تاريخ فلسطين القديم. ولكنهم تركوا ديانة مقتبسة من التراث الكنعاني البابلي الآرامي. وأن عهد ملوكهم هو عهد كنعاني بحضارته. إن كيانهم

قائم على الدين والدين عرضة للتغيير على خلاف القومية بما هي عليه من ثبات. وبالتالي فإن كيان اسرائيل كان قائماً على الاغتصاب والاعتداء على شعب آمن له قوميته وثقافته في فلسطين منذ خمسة آلاف عام. النتيجة أن أرض فلسطين هي أرض الشعب العربي»[٨٣].

إن سر بقاء اليهودية واستمرارها طوال هذا الزمن هو أنها دين، وكما زالت الدولة الصليبية في الشرق وبقيت المسيحية، ستزول اسرائيل بوضعها الشاذ الحالي»[٨٤].

النموذج الثالث الذي نقدمه في رصد تاريخ فلسطين هو كتاب الأستاذ يوسف اليوسف «تاريخ فلسطين عبر العصور».

ينتبه المؤلف إلى نقطة جديرة بالاهتمام ألا وهي أن «معظم ماكتب عن تاريخ فلسطين هذه الأيام قد حتمته الظروف السائدة في القرن العشرين. وهكذا انصبت الأبحاث، بالدرجة الأولى، على مناقشة التوراة وعلى دراسة التاريخ أثناء «العصور التوراتية، مع أن تاريخ فلسطين أو سواها ينبغي أن يدرس كإستجابة لنزعة العقل البشري الرامية إلى معرفة الحقيقة في ذاتها ولذاتها، وبغض النظر عن نتائجها السياسية. . . .» ويضيف: «إن تاريخ فلسطين إذا درس انطلاقاً من الرغبة في الحق فإنه لن يكون إلا في صالح الفلسطينيين من تلقاء ذاته أو وفقاً لطبيعته الموضوعية»[٨٥].

إذاً، إن مطلب الدقة والنزاهة والموضوعية لايتناقض والحق الوطني، لاسيما أن وجود دولتين «اسرائيل» و«يهوذا» أو عدم وجودهما في فلسطين، أو تأسيسهما من قبل «العبرانيين» «ليس من شأنه كما يقول يوسف اليوسف، أن يكون أساساً منطقياً كافياً لقيام دولة يهودية في فلسطين (يقصد الآن. أ. ب.) وإن انقطاع الوجود اليهودي في بلادنا طوال ثمانية عشر قرناً على وجه التقريب هو أساس الحجة التي تحرم اليهود من الحق في إنشاء دولة لهم على أي شبر من تراب فلسطين»[٨٦].

النقطة التي يدحضها المؤرخون العرب إجمالاً هي هذه بالذات. أي إلى حد يسمح تاريخ فلسطين بتبرير الوجود الراهن للدولة اليهودية ـ الصهيونية، في فلسطين. رأينا عند أحمد سوسة نفي الوجود اليهودي في فلسطين والنظر إليهم كغرباء، أي أن

فلسطين في كل تاريخها الطويل لم تكن إلا موطن غربة لليهود. وهذا بدوره نفي لدعاوى الصهيونية المعاصرة.

مايميز كتاب «تاريخ فلسطين عبر العصور» هو الدراسة النقدية للتوراة ونفي أن تكون مرجعاً صالحاً لدراسة تاريخ فلسطين وتاريخ اليهود بالذات. فتحويل التوراة الى وثيقة ثم القيام بعملية نقد لهذه الوثيقة، نقد يستند إلى جملة الاكتشافات الأثرية التي أصبحت في متناول الجميع، وهي اكتشافات تسمح بإعادة رسم صورة جديدة لتاريخ المنطقة، غير الصورة التي رسمها عدد كبير من الغربيين والعرب انطلاقاً من الإقرار بصحة ماجاء في التوراة.

من الأمثلة على ذلك، مايورده المؤلف من تناقضات التوراة، وهي فعلاً تناقضات لاتسمح لأي مؤرخ أوتي حظاً من الدقة والنزاهة والموضوعية والمخيلة التاريخية أن يقر بما جاء فيه من حوادث. مثال: إبادة بني اسرائيل لشعب مديان الذي جاء في الإصحاح الحادي والثلاثين مَن سفر العدد، حيث تمت الإبادة في عصر موسى، ولكن الإصحاح السادس والإصحاح الثامن من سفر القضاة يتحدث عن حروب طويلة بين اسرائيل وشعب مديان بعد موت موسى» ص ٦٣.

يسأل مؤلف «تاريخ فلسطين عبر العصور» السؤال التالي: «اسرائيل عبرانية أم كنعانية؟»(٨٧). يجيب المؤلف إنها، لاريب، دولة كنعانية لجملة أسباب: فاسم اسرائيل هوكنعاني وهذا مايجمع عليه كثير من المؤرخين. وهو المؤلف من كلمتين «اسر» و«إيل» «وأياً كان معنى «اسر» فإن إيل هو الإله الأعلى عند الكنعانيين. وحقيقة وجود اقليمين في الكتلة الجبلية الواقعة إلى الجنوب من مرج بني عامر، أحدهما يسمى اسرائيل وهو الشمالي، وثانيهما يدعى يهوذا وهو الجنوبي، لايستخلصهما المرء من التوراة وحدها، بل من الوثائق الآشورية والبابلية قبل كل شيء»(٨٨).

وإن إسرائيل المذكورة في التوراة أوفي الوثائق الآشورية، «لم تستطع جهود المنقبين جميعاً أن تكشف فيها أي أثر غير كنعاني، على الإطلاق، مما لايدع مجالاً للشك في أنها لم تكن إلا مجتمعاً كنعانياً»(٨٩).

إذاً «حين أطلق الصهاينة اسم «اسرائيل» على دولتهم الراهنة، إنما سرقوا الاسم من الكنعانيين، أي أصحاب البلاد الشرعيين»(٩٠).

ثم يسأل يوسف سامي اليوسف سؤ الاً آخر هل كان يهوه كنعانياً هو الآخر؟ يجيب اليوسف قائلاً: «إن التنقيبات قد اكتشفت ثلاثة ألواح بابلية ترقى إلى القرن الثامن عشر ق.م. وقد نقش اسم يهوه على كل منها، مما لايدع مجالاً للريب في أن يهوه، أو الدائم، إله يعبد في الهلال الخصيب منذ زمن لاندريه»(٩١).

الأهم من ذلك أن يوسف اليوسف، يرى أنه لايمكن الثقة بما ترويه التوراة عن كل ماهو سابق للقرن التاسع ق.م. وهو يرى أنه «ليس لدينا أية وثيقة تاريخية تؤكد الوجود الفعلي لأي شخصية من الشخصيات الكبرى التي تعيش في الملحمة التوراتية: إبراهيم، إسحق، يعقوب، يوسف، موسى، يشوع بن نون، شاول، داود، سليمان، فكيف يمكن للعقل السليم أن يثق بما تسرده التوراة؟ لاسيما أن الأحداث السابقة على القرن التاسع قبل الميلاد قد جرت قبل عصر الكتابة»(٩٢).

والحقيقة إن الشك بالوجود الفعلي لشخصيات كابراهيم واسحق ويعقوب... الخ، شك له مايبرره، وهو إن تأسس على جملة وقائع تاريخية فإنه ولاشك، سيغير كثيراً من الأفكار والآراء التي تكونت لاحول تاريخ المنطقة العربية وتاريخ اليهود القديم فحسب، بل وتاريخ أفكار التوحيد ونشأة الدين التوحيدي.

واقع الحال، مهما كان التاريخ ـ تاريخ منطقة الشرق ـ ينطوي على جماعة من الناس سمها ماشئت عبرية، اسرائيلية، يهوذاوية، بنت علاقاتها مع الجماعات الأخرى عدائية أم سليمة، فإن الاستناد إلى وقائع تمت إلى مرحلة ماقبل الميلاد لايعني أبداً أن هذه الجماعة قادرة على أن تكون سنداً تاريخياً لما نسميه اليوم ـ اليهود ـ بأن يستولوا بالقوة أم بطرق أخرى كالهجرة وماشابه ذلك على أرض يسكنها شعب توارث هذه الأرض بشكل مستمر مئات السنين.

فكيف إذاً دللت الأبحاث التاريخية العلمية والوثائق التي بين أيدينا على بطلان الزعم بالحق التاريخي.

وإذا أجبر المؤرخ العربي على دخول معركة الجدل حول التاريخ فهذا لأن

الخصم المعاصر هو الذي جر العرب إلى هذه المعركة السجالية حول التاريخ. لإنجاب القناعة أن هناك مشكلة ليست هي وليدة مرحلة الاستعمار في القرن التاسع عشر، بل هي وليدة تاريخ طويل من الصراع، مع أن التاريخ لايسجل أي صراع ذا قيمة بين العرب وبين الجماعات المختلفة التي تدين باليهودية، فكما رأينا، استناداً إلى النماذج الثلاثة التي جئنا على ذكرها فإن أي نموذج منها لايتحدث عن اليهود إلا في مرحلة سابقة عن ميلاد المسيح. ومنذ تلك المرحلة حتى هذه اللحظة جرت تطورات تاريخية واجتماعية وقومية وأخلاقية، غيرت الطابع القديم للتاريخ بصورة كيفية جداً.

ولو أن المسألة ترتد إلى حق جماعة تاريخي في فلسطين لتحدثنا عن حق أهل كريت المعاصرة كوارثين لجماعة الفلستينيين، وعن حق الفرس وحق اليونانيين. . . الخ، بل ولأصبحت مصر المعاصرة وسوريا والعراق عرض لجدل تاريخي بين العرب وغيرهم من الأمم المعاصرة التي ترى نفسها امتداداً لأقوام غارقة في القدم.

لقد احتفل مرة شاه ايران المخلوع بعيد تأسيس الامبراطورية الفارسية، وكان كورش الفارسي قد احتل في أواسط القرن السادس قبل الميلاد الأناضول والعراق والشام جميعها ومصر، فلماذا يكون حق اليهودي الأوروبي المعاصر في فلسطين أكثر من حق الفارسي المعاصر فيها، ألا يحق لليوناني المعاصر، إذا اعتبر نفسه سليل الاسكندر المقدوني، أن يحاجج اليهودي المعاصر بأنه حقه في فلسطين هو الآخر مؤسس على وجود استمر مايقرب من ٣٣٢ ق. م. إلى ٦٤ ق. م؟.

إن المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج (الوطن العربي الآن) قد أخذت طابعها العربي - الإسلامي منذ قبل الفتح العربي. رغم أنها خضعت خلال هذه الفترة لعدد كبير من الحكام غير العرب. واستعمرها الأوروبيون (وكان قد دخلها الصليبيون وداموا فيها مايقرب من مئتي عام). وهناك أقليات قومية احتفظت بعدد كبير من سماتها الثقافية، لاسيما تلك الأقليات التي احتفظت بوجودها التاريخي حتى الآن، كالبربر والأكراد، وهم جزء لايتجزأ من سكان المنطقة الأصليين.

مايهمنا إبرازه هنا أن عملية تدوين التاريخ، تاريخ المنطقة بعامة منذ آلاف

السنين يجب أن لاتخضع لهاجس يفرضه الاستعمار الصهيوني للمنطقة، بل يجب أن تبقى صعيداً يُتناول بكل نزاهة ودقة. وهذا ماتفتقده أصلاً الايديولوجيا الصهيونية التي تسعى لرسم صورة لتاريخ المنطقة استناداً إلى رغبة ايديولوجية زائفة وتشكيل صورة للتاريخ لاتوجد إلا في ذهن منشئها.

وبعد تطور علم التاريخ ووسائل ومناهج بحثه وتوافر أعداد هائلة من الوثائق والقدرة على فك رموز لغة الشعوب القديمة، لم يعد مقبولاً الاستناد إلى أساطير لاترى التاريخ البشري، إلا تاريخ جماعة تقاتل و. . . تنتصر وتنهزم استنادا إلى رضا وغضب الإله الذي يحدد هو بالذات الوقائع والسيرورة التاريخية.

إن علم التاريخ وإن بدا علماً هو أكثر العلوم تأثراً بالمواقف الايديولوجية المشبعة والأهواء والرغبات، لكنه محكوم على الأقل بجملة من الوقائع التي يختلف على فهمها وتفسيرها.

أما اختراع وقائع وأحداث فهذا يبعدنا عن مجال علم التاريخ ويضعنا أمام الأساطير التي لم تعد وعياً مطابقاً لمرحلتنا التي نعيش. وهذا هو حال علاقة الصهيونية بالتاريخ، أي أن الصهيونية هي مع كل مايقال عن اختلاف داخلها بين المتدينين والعلمانيين، فإنها فيما يتعلق بالوعي التاريخي ليست إلا إعادة إنتاج الأساطير مرة أخرى والتعامل معها كوقائع غير قابلة للدحض.

وإذا كان مجال الاختلاف في التاريخ هو الفهم والتفسير، فليس هناك ماهو موضوع خلاف مع الصهيونية، لأن الخلاف لايقوم على فهم وتفسير التاريخ، بل نحن أمام تناقض مطلق بين الوعي الأسطوري الصهيوني، والوعي التاريخي العلمي، وإذا ماخف أحد من العرب لإعادة انتاج تاريخ المنطقة استناداً إلى التسلسل الأسطوري التوراتي بحجة أنها مطابقة مع الشائع من التاريخ، فإنه في هذه الحالة لن يقدم خطاباً مختلفاً من حيث الطبيعة عن الخطاب الصهيوني. .

إن مجال التاريخ، هو مجال فعل الإرادة البشرية في شروط جغرافية وسياسية وثقافية واقتصادية معينة. وهذا ما ينفي تدخل أي قوى غيبية عن التاريخ، كما ينفي عنه أية غايات غير بشرية.

أما حال الصهيوني مع التاريخ فهو على العكس تماماً. إن التاريخ لديه هو تاريخ تدخل الإله (يهوه)، كقوة فوق التاريخ تسيره، عندها يغدو تاريخ الشرق العربي تاريخ صراع بين «يهوه» إله اليهود وبين شعوب المنطقة، أو بين اليهود الذين يدعمهم يهوه بوعده الإلهي وبين العرب الذين يعاندون إرادة الإله الذي لاينفك يطلق التهديدات والوعود وإعلان الحرب إلخ، عندها تغدو إرادة اليهود تحققاً لإرادة يهوه.

في النموذج الأول من الخطاب التاريخي الذي يقدمه ابراهيم المسلم، سنجد كل مكونات الخطاب التاريخي الأسطوري لكنه خطاب شائع، يجد قبولاً لدى الكثيرين، صحيح أنه ينتهي بتأكيد عروبة فلسطين في النهاية، لكنه خطاب يؤسس على نفس المرتكزات التوراتية المعروفة تقريباً مع بعض التغيير والمقارنة التالية شاهد على ذلك.

إبراهيم مسلم	التوراة
١ ـ خرج إبراهيم فاراً بدينه... تاركاً أرضه.. في أور الكلدانية وحطت القافلة في حاران. ص ١٧.	١ ـ وأخذ تارح أبرام ابنه ولوطاً بن هاران... فخرجوا معاً من أور الكلدانيين ليذهبوا إلى أرض كنعان فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك. التكوين ١١ ـ ١٢.
٢ ـ ترك إبراهيم أرض حاران... سارت القافلة باتجاه نهر الفرات وتأهبوا للعبور وتم العبور، بإذن الله... دخل حلب ثم رحل منها إلى دمشق ثم رحل إلى فلسطين... وحطت قافلته في بيت أيل حيث اختار أحد المرتفعات من الجبال وأقام خيامه في الجهة الشرقية. ص ١٨.	٢ ـ وخرجوا ليذهبوا إلى أرض كنعان (إبراهيم ولوط وساراي) واجتاز أبرام في الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة... ثم نقل من هناك إلى الجبل شرقي بيت أبل ونصب خيمته. التكوين ١٢ ـ ١٣.

٣ ـ جهـز ملك مصـر جيشـاً دخـل فلسطين وقـاتل ابراهيم وقومه، وانتهت الحـرب في غير صالح إبراهيم وأسرت زوجتـه ساره. . . إن الله يأمـره بالسفـر إلى مصر. ص ١٩.

٤ ـ وأخيـراً حطت القـافلة من مصر في بيت أيل. ص ٢٠.

٥ ـ وبينمـا هو في سجـوده سمـع هاتفاً من السمـاء يقـول له: «ياابراهيم ارفع عينيـك إلى السمـاء وانظر إلى مشارق الأرض ومغـاربهـا لسـوف يعطيـك الله هذه الأرض ويـورثها لذريتك وسيجعل الله في ذريتك النبوة والكتاب». ص ٢٠.

٣ ـ فحـدث جوع في الأرض فانحـدر أبـرام إلى مصر ليتغرب هناك. فحدث لمـا دخل أبرام إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حنة. . . فأخذت المرأة إلى بيت فرعون. التكوين ١٢ ـ ١٣.

٤ ـ فصعد أبرام من مصر. . . وسار في رحـلاتـه من الجنـوب إلى بيت أيـل. التكوين ١٢ ـ ١٣.

٥ ـ وقـال الـرب لأبرام بعد اعتزال لوط عنـه ارفـع عينيـك وانظـر من المـوضع الـذي أنت فيـه شمـالاً وجنـوبـاً وشرقاً وغـربـاً، لأن جميـع الأرض التي أنت ترى لك أعطيهـا ولنسلك إلى الأبـد. التكوين ١٣ ـ ١٤.

حتى قصـة انتصـار داود على جالـوت الكنعـاني ـ الفلسطيني الأسطورية التي وردت في التوراة ينقلها السيد مسلم بطريقته الخاصة مع الاحتفاظ بجوهر الأسطورة.

جاء في التـوراة: «واصطف إسـرائيـل والفلسطينيـون صفاً مقابل صف. فترك داود الأمتعـة التي معـه بيـد حافـظ الأمتعة وركض إلى الصف وأتى وسأل عن سلامة أخوته. وفيما هو يكلمهم إذ برجل مبارز اسمه جُليات «جالوت. الفلسطيني من جت صاعـد من صفـوف الفلسطينيين. . . وجميع رجال إسرائيل لما رأوا الرجل هربوا منه وخافوا جداً. . . فقال شاوول لداود لا تستطيع أن تذهب إلى هذا الفلسطيني لتحاربه لأنك غلام وهو رجل حرب منذ صباه. . . وكان لما قام الفلسطيني وذهب وتقدم للقاء

داود أن داود أسرع وركض نحو الصف الفلسطيني . . . فتمكن لاود من الفلسطيني بالمقلاع والحجر وضرب الفلسطيني وقتله . ولم يكن سيف بيد داود . فركض داود ووقف مع الفلسطيني وأخذ سيفه واخرطه من غمده وقتله وقطع به رأسه»[٩٢].

ويقول مسلم : «والتقى الجمعان، ودخل الخوف إلى قلب طالوت فلم يجرؤ على مبارزة جالوت قائد الكنعانيين . . . وكان داود عليه السلام يرعى غنمه ، ولم يشترك مع القوم في هذه الحرب ، فلما سمع بما حدث من قومه وخور عزيمتهم ، فغضب الله وتقدم صفوف المقاتلين ليعلن أنه هو الذي سيبارز جالوت ، وللمرة الثانية بدأ القوم يشككون في مقدرة داود على المبارزة ، لكن داود بإيمانه بالله وعزيمته تقدم وقتل داود وجالوت . وانتهى هذاالفصل من ضعف هوان بني اسرائيل ، وهُزم الكنعانيون ، فإن إيمان داود بنصر الله هو الذي دفعه لقتال هذا الجبار»[٩٣].

طبعاً بعد ذلك يستمر عرض تاريخ اليهود من السبي حتى الاحتلال اليوناني ثم الروماني ثم الفتح الاسلامي وسيادة العرب، الذي يدحض أي حق لليهود في فلسطين .

والوعد الذي قطعه الله لابراهيم بأن يعطيه الأرض ويورثها لذريته يتحول عند السيد مسلم إلى وعد لابراهيم قبل أن يرزق بذريته ، «وإن كان الوعد لولد دون الآخر فإن اسماعيل عليه السلام هو أول أولاد ابراهيم ، وحينما انتشر أولاد ابراهيم في الأرض وتفرقوا كان أبناء اسماعيل أكثر حظاً في امتلاك الأرض ومحافظتهم على وصية أبيهم إبراهيم عليه السلام»[٩٤]. وبما أن إسماعيل هو جد العرب ، فالعرب أحق من أبناء إسحق بأن يرثوا الأرض .

من السهولة أن تقبض على الأسباب التي تقف وراء نموذج كهذا من الوعي أو التفكير .

فأغلب العرب ، مسلمين كانوا أو مسيحيين وجميع المسلمين يعترفون بالديانة اليهودية كدين سماوي ويقرون بأن التوراة كتاب الله ، مع الإقرار بأنه قد حرف في مرحلة تاريخية معينة . وينظرون إلى أنبياء اليهود بوصفهم أنبياء الله . وتبدأ أصلاً سلسلة الأنبياء من آدم وشيت ونوح وإدريس وإبراهيم مروراً بأنبياء اليهود وعيسى وانتهاء

بالرسول العربي الكريم محمد. وكتب التراث العربي الإسلامي تجمع على هذا الأمر، وتكفي العودة لتاريخ الطبري والكامل لابن الأثير وقصص الأنبياء للنيسابوري وغيرها للتأكد من ذلك، استناداً إلى القرآن الكريم.

إن شخصية ابراهيم الخليل وهي شخصية مركزية في تاريخ العرب واليهود من وجهة نظر دينية، عامل توحيد، فأبناء اسماعيل واسحق أصل التنوع في الذرية، لكنهما يرتدان في النهاية إلى ابراهيم أبي الأنبياء والصلة بين الإسلام وبين الابراهيمية صفة وثيقة ـ كما يرى مثلاً سعد زغلول عبد الحميد ـ «وتتوثق الصلة بين الاسلام والابراهيمية عن طريق اسماعيل أي العرب المستعربة، كما يصبح ابراهيم أباً للعرب الباقية من العاربة أيضاً عن طريق زوجة اسماعيل الجرهمية، وعن طريق هاجر أم اسماعيل يصبح المصريون أخوالاً للعرب».

لكن الصلة الأهم، في النهاية، تلك التي تربط بين سكان المنطقة برابط الديانة التوحيدية، من وجهة نظر المسلم، التي تبدأ من ابراهيم مروراً بموسى وعيسى وانتهاء بمحمد (ص). هذه الصلة ذات الطابع الانساني لاتترك مجالاً لأي تعصب قومي، على العكس من الصهيوني المعاصر، الذي يرى في العالم أجمع عدواً لليهودية أو اليهودي، بعد أن حوّل اليهودية من دين إلى قومية، وبالتالي حول اسحق ويعقوب «إسرائيل» إلى نبع عرق خاص يحمل من الصفات المتفوقة ما لايحمله أي عرق آخر، ويمتلك من الوعود الإلهية الخاصة مالاقيض لشعب أن يمتلك، وهذا مايفسر لنا لماذا مازال المسلم يبشر بإسلامه ويفرح عندما يعتنق إنسان ما في افريقيا أو آسيا أو أوروبا الإسلام. ولماذا مازال المسيحي يبشر بمسحيته، وقد اعتنقت شعوب المسيحية في وقت متأخر من القرن التاسع عشر في افريقيا. أما اليهودي فإنه قد انقطع عن التبشير باليهودية بوصفها دين فئة محددة من الناس وامتيازاً لايحق لأحد أن يناله. مع أن اليهودية لم تستمر إلا بوصفها ديناً. وقد دللت التجربة التاريخية أن الوعي الديني، أو الاعتناق الديني أكثر قدرة على الحياة من أية أفكار أخرى.

إن العربي المسلم أو المسيحي وهو ينظر إلى اليهودية كدين فإنه عملياً

لايناصب اليهود أي عداء بسبب أن ديانتيه بالأصل تعترفان بسماوية الدين اليهودي، ولايجد حرجاً من القول إن بعض من يدينون بالدين اليهودي هم من أصل عربي. عندها يشترك اليهودي العربي مع أبناء جنسه من المسلمين والمسيحيين بالانتماء القومي.

والمؤرخ العربي وهو يضع نصب عينيه مهمة دحض الدعاوى الصهيونية فإنه لن ينجو شاء أم أبى من الموقف المتعاطف الذي قد يفسد الحياد المطلوب في دراسة التاريخ. وعندي أن الخطأ الذي يمكن أن يرتكب في هذه الحالة هو الانطلاق مسبقاً من أن مجرد وجود اليهود في مرحلة تاريخية غارقة في القدم، في بعض مناطق فلسطين، يعطي مبرراً للحركة الصهيونية أن تنجب القناعة لدى الآخرين ـ ولاسيما الأوروبيين ـ بأن لهم حقاً مافي فلسطين، وهو لهذا يريد أن ينفي أي وجود لشيء اسمه اليهود أو اليهودية في فلسطين. مع أن المسألة لاترتد أبداً إلى أن اليهود عاشوا في مراحل ماقبل الميلاد في أجزاء من فلسطين أولاً.

فوجود اليهود في أجزاء كثيرة من العالم ظاهرة تاريخية لها أسبابها. وهم الآن يعيشون في مناطق منذ فترة زمنيّة أطول بكثير من الفترة التي يدعون أنهم عاشوها في فلسطين. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لنفترض أن اليهود قوم من الأقوام السامية التي عاشت في فلسطين فترة من الزمن، فمن ذا القادر الآن على التدليل أن اليهودي الروسي أو الألماني أو الفرنسي أو الزنجي أو الحبشي هم استمرار لهؤلاء اليهود الذين عاشوا في فلسطين في فترة الحضور الكنعاني؟

لاأحد باستطاعته أن ينفي حق المؤرخ في التنقيب في الماضي. ففهم التاريخ يقوم على دراسة الواقعة الإنسانية التي مضت، والتاريخ شأنه شأن العلوم الإنسانية الأخرى يعاني من مشكلة الموضوعية والدقة وعرضة للأهداف الايديولوجية ولكن لم يشهد التاريخ صراعاً إلى حد يقرر فيه هذا الصراع على الحقائق التاريخية مصير الحاضر.

فالمؤرخون قد يختلفون مثلاً من أيهما أكثر أهمية في تاريخ مصر فرعون أم عبيده. من ذا الذي كتب هذه الوثيقة س أم ص. حدثت هذه الواقعة أم لم تحدث.

هل وجود ابراهيم حقيقة أم لا . . . الخ . أما أن يجري نقاش حول من هو أحق الآن في العيش في فلسطين، الشعب العربي الفلسطيني أم اليهودي ـ الصهيوني الأوروبي الاستعماري ، فهذا لغوٌ فارغ . لأن عروبة فلسطين حقيقة أسطع من وأقوى من كل أساطير التوراة ومعجزات أنبيائها .

المشكلة هي التالية ، ولاشيء غيرها أبداً : هناك حركة استعمارية صهيونية ـ يهودية أوروبية ، نجحت ـ في مرحلة الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة ـ في احتلال بلد عربي كل سكانه الأصليين عرب بالمعنى الدقيق للكلمة ، وطردت وشردت شعبه وأقامت دولة غريبة الوجه واليد واللسان في قلب المشرق العربي ، ومازال وجودها مرتبطاً بالدول الاستعمارية القديمة والحديثة . ولم يمر على هذه المشكلة حتى الآن أكثر من ثمانية وأربعين عاماً .

حق الشعب العربي الفلسطيني وحق العرب يقوم على زوال هذه الدولة كبقية من بقايا الاستعمار الأوروبي في المنطقة . هذه هي الحقيقة الساطعة التي يخفيها العجز العربي والتخلف العربي والتبعية العربية والحضور الاستعماري الجديد في المنطقة .

كيف السبيل إلى إزالة الاستعمار الصهيوني ـ اليهودي؟ هذا هو السؤال الذي يتطلب إجابة عملية ونظرية ، وكل ما عدا ذلك يعني الدخول في جدل سفسطائي ، والدوران حول المشكلة والوقع في أسر الوهم .

هوامش الفصل الأول

١ - السلطان عبد الحميد الثاني، مذكراتي السياسية ١٨٩١ - ١٩٠٨ . دمشق، ١٩٨٦، ط ٥، ص ٣٤ - ٣٥.

٢ - أسعد داغر، مذكراتي على هامش القضية العربية، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٤٢ .

٣ - أسعد داغر، المصدر السابق، ص ٤٣ .

٤ - أسعد داغر، المصدر السابق، ص ٤٣ .

٥ - أسعد داغر، المصدر السابق، ص ٤٤ .

٦ - انظر، وثائق المؤتمرالعربي الأول، ١٩١٣، كتاب المراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت، ١٩٨٠ .

٧ - نجيب عازوري، يقظة الأمة العربية، بيروت، بلا تاريخ، ص ٤١ .

٨ - عبد الغني العريسي، مختارات المفيد، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٣ .

٩ - انظر، الدكتورة خيرية قاسمية، نجيب نصار في جريدته الكرمل، ١٩٠٩ - ١٩١٤، أحد رواد مناهضة الصهيونية، شؤون فلسطينية، العدد ٢٣، تموز، ١٩٧٣، ص ١٠٦.

١٠ - صبري جريس تاريخ الحركة الصهيونية، بيروت، ١٩٧٧، الجزء الأول، ص ٩٥ .

١١ - خيرية قاسمية، المقاومة العربية الصهيونية أواخر العهد العثماني ١٩٠٨٧ - ١٩١٧، الاتجاهات الرئيسية، «دراسات تاريخية»، العدد ١١، كانون الثاني، ١٩٨٢، ص ٥٩.

* - في عام ١٩٠٩ نشر يوسف الخالدي دراسة بين فيها هدف الحركة الصهيونية وحذر من قيام دولة يهودية في فلسطين، واقترح اقامة دولة يهودية خارج، فلسطين لأن قضية اليهودية قضية أوروبية، وميز في اليهود بين من هم صهاينة ومن هم غير صهاينة.

١٢ - انظر، الدكتور أميل توما، جذور القضية الفلسطينية، بيروت ١٩٧٣، ص ١٠٠.

١٣ - نقلاً عن جذور القضية الفلسطينية، مصدر سابق، ص ١٠٣.

١٤ - انظر، د. عواطف عبد الرحمن، الصحافة الصهيونية في مصر ١٨٩٣ - ١٩٧٣. القاهرة، بلا تاريخ، ص ٥٢.

* - لمزيد من الاطلاع حول فعل الحركة الفلسطينية في هذه المرحلة انظر، كتاب ناجي علوش، الحركة الوطنية الفلسطينية أمام اليهود والصهيونية.

١٥ - د. عواطف عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٥٤.

١٦ - د. عواطف عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٥٥.

١٧ - انظر، د. عواطف عبد الرحمن، ص ٥٥.

١٨ - انظر، د. عواطف عبد الرحمن، ص ٥٦.

١٩ - انظر، د. رفعت السعيد، الشيوعيون المصريون والقضية الفلسطينية والقومية العربية، قضايا فكرية، الكتاب السادس، ابريل ١٩٨٨ ص ٢٢٠.

٢٠ - د. عواطف عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ١١٩.

٢١ - سليم خياطة، حميات في الغرب، بيروت، ١٩٣٣، ص ٥٧ - ٥٨.

٢٢ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٥٩.

٢٣ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦١.

٢٤ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦٦.

٢٥ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص يه.

٢٦ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص . يو.

٢٧ - سليم خياطة، المصدر السابق، ص يح.

٢٨ - انظر سليم خياطة، المصدر السابق، ص ٦٤.

٢٩ - لعدم تمكننا من الاطلاع على هذا الكتاب المفقود، والذي لاتحتويه المكتبات العامة هنا، اكتفينا بالعودة إلى مقال عبد القادر ياسين، «التروتسكيون المصريون

وقضيــة فلسطين، شؤون فلسطينيـة، العـدد ٤٥، أيـار ١٩٧٥، وهو عرض موجـز لكتـاب الصهيـونيـة لأنـور كامـل، ومقتطفـات منه، وجميع الجمل التي وضعت بين هلالين هي من الكتاب نقلاً عن مقال عبد القادر ياسين.

٣٠ ـ الهسكالا : كلمة عبرية تعني ثقافة استنارة، وهي حركة ظهرت في القرن الثامن عشر رائدها موشي مندلسون ١٧٧٩ ـ ١٩٨٦، أساسها علماني تحرري. دعت إلى تحرير البـلاد من غولتهم وشق أبـواب في جدار الفيتـوات والحـاخاميين الذين يحيطون به، تطل مع الحريات المدنية والاقتصادية.

٣١ ـ نقـلاً عن كتـاب ناجي علوش «الحـركـة الـوطنيـة الفلسطينية» أمام اليهود والصهيونية ١٩١٢ ـ ١٩٤١..

٣٢ ـ جورجي كنعان، وثيقة الثيهوية في العهد القديم، دمشق ١٩٧٧، ص ٧.

٣٣ ـ جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ٢١.

٣٤ ـ جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ٢١.

٣٥ ـ جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ٢٢.

٣٦ ـ جورجي كنعان، مصدر سابق، ص ١٠١

٣٧ ـ هاني الهندي، محسن ابراهيم، «اسرائيل» فكرة... حركة... دولة... دمشق، ١٩٥٨، ص ٣٠.

٣٨ ـ هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٣٠.

٣٩ ـ هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٣١.

٤٠ ـ هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٩٤.

٤١ ـ هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ٩٤.

٤٢ ـ هاني الهندي، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

٤٣ ـ س. ناجي، المفسدون في الأرض، دمشق ١٩٧٣، ط ٢، ص ١١٠.

٤٤ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، بيروت ١٩٦٨، ص ٣٣.

٤٥ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٣٦ ـ ٣٧.

٤٦ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٣٩.

٤٧ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٠.

٤٨ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤١ .
٤٩ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤١ .
٥٠ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤١ .
٥١ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٢ .
٥٢ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٣ .
٥٣ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٧ ـ ٤٨ ـ ٤٩ .
٥٤ ـ د. رشاد عبد الله الشامي ، الشخصية اليهودية الاسرائيلية والروح العدوانية ، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٠٢ ، الكويت، حزيران ١٩٨٦ ، ص ٢٨ .
٥٥ ـ رشاد عبد الله الشامي ، مصدر سابق، ص ٢٨ ـ ٢٩ .
٥٦ ـ رشاد عبد الله الشامي ، مصدر سابق، ص ٢٩ .
٥٧ ـ جورجي كنعان، العنصرية اليهودية ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٢٩ .
٥٨ ـ جورجي كنعان ، مصدر سابق ، ص ٣٥ .
٥٩ ـ ندرة اليازجي ، رد على التوراة ، ص ١٥٣ ـ ١٥٥ .
٦٠ ـ ندرة اليازجي ، مصدر سابق ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .
٦١ ـ ندرة اليازجي ، مصدر سابق، ص ١٨٨ .
٦٢ ـ ندرة اليازجي ، مصدر سابق، ص ١٩٦ .
٦٣ ـ يوري ايفانون، احذروا الصهيونية ، موسكو ١٩٦٨ ، ص ١٢ .
٦٤ ـ الفكرة الصهيونية ، النصوص الأساسية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٠ ـ ١١ .
٦٥ ـ الفكرة الصهيونية ، مصدر سابق، ص ٥٥ .
٦٦ ـ الفكرة الصهيونية ، مصدر سابق، ص ٥٦ .
٦٧ ـ من الفكر الصهيوني المعاصر، ص ٣٣ .
٦٨ ـ شيمون بيرس ، يوم قريب ويوم بعيد (من الفكر الصهيوني المعاصر) ، ص ١٣٧ .
٦٩ ـ شرجا غافني ، السلام الاسرائيلي ، من كتاب «الصهيونية فكراً وهدفاً وممارسة» ، منشورات الدائرة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية ١٩٧٥ ، ص ١٧٦ .
٧٠ ـ ابراهيم المسلم ، لمحات من القضية الفلسطينية ودور الملك عبد العزيز آل سعود ، الرياض ١٩٨٥ ، ص ١٦ .

٧١ ـ لمحات من القضية الفلسطينية، ص ١٧ ـ ١٨ .
٧٢ ـ لمحات من القضية الفلسطينية، ص ١٩ ـ ٢٠ .
٧٣ ـ لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٢٣ .
٧٤ ـ لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٢٧ ـ ٢٨ .
٧٥ ـ لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٣٠ .
٧٦ ـ لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٣١ .
٧٧ ـ لمحات من القضية الفلسطينية، ص ٣٢ .
٧٨ ـ انظر الدكتور أحمد سوسة ، العرب واليهود في التاريخ ، دمشق ، بلا تاريخ ، الطبعة السادسة، ص ٤٦ .
٧٩ ـ أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٤ .
٨٠ ـ أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٥ ـ ٦٦ .
٨١ ـ أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٦ ـ ٦٧ .
٨٢ ـ أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦٧ .
٨٣ ـ أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٥٩١ .
٨٤ ـ أحمد سوسة، مصدر سابق، ص ٦١٥ .
٨٥ ـ يوسف سامي اليوسف، تاريخ فلسطين عبر العصور، دمشق ١٩٨٨ ، ص ٥ ـ ٦ .
٨٦ ـ يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٨ ـ ٩ .
٨٧ ـ يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥٠ .
٨٨ ـ يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥١ .
٨٩ ـ يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥١ .
٩٠ ـ يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥٣ .
٩١ ـ يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٥٦ .
٩٢ ـ يوسف سامي اليوسف، مصدر سابق، ص ٦١ ـ ٦٢ .
٩٣ ـ الكتاب المقدس، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٧ .
٩٤ ـ ابراهيم المسلم، مصدر سابق، ص ٢٩ ـ ٣٠ .
٩٥ ـ إبراهيم المسلم، مصدر سابق، ص ٣٦ .

الفصـل الثانـي

الفكر العربي ونقد الاستشراق
من الايديولوجيا إلى الإبستيمولوجيا

الفكر العربي ونقد الاستشراق
من الايديولوجيا إلى الإبستيمولوجيا

يتحدد حقل المعرفة الاستشراقية ـ وهي معرفة ينفرد بها الغرب ـ بأحوال الشرق عامة سواء أكانت بالتاريخ السياسي أو الثقافي بالإسلام كدين أو بالمجتمعات الحاضرة، بالايديولوجيا أو بالفلسفة، بنمط الحياة والسلوك أو بعالم القيم والأخلاق. بكلمة أخرى أصبح العالم غير الأوروبي المنطوي على سمات تجعله عالماً مختلفاً، واقعة تدرس من جوانب مختلفة من قبل جمهور من العلماء اوروبيين بكل أنواعهم (الانتربولوجيين والسياسيين والأدباء والجغرافيين والمؤرخين الخ). .

وانفراد الغرب بهذه المعرفة لايرتد إلى نمط من المثاقفة، حيث تأثير تراث الشرق وحاضره يكاد يكون معدوماً بالنسبة إلى المستشرق. فلسنا واجدين بين المستشرقين من هو معتزلي أو خلدوني أو جرجاني أو صوفي أو إسلامي، الشرق موضوع فحسب، ينتصب أمام ذات أوروبية تسعى بكل ماأوتيت من مناهج المعرفة الغربية للإحاطة به. وعلى خلاف ذلك تبدو علاقتنا بالغرب، فأنت واجدٌ بيننا من هو ديكارتي النزعة، أو برغسوني الاتجاه، أو وجودي أو وضعي أو ماركسي أو بنيوي المذهب. وليس هذا فحسب، بل إن المعرفة الاستشراقية ذاتها تحولت لدى الكثير من الباحثين العرب إلى ميتادولوجيا بحث، بحيث نجد امتداد المعرفة الاستشراقية في زوايا رؤيتهم للتاريخ العربي والفلسفة العربية والأدب العربي[1] إلخ.

غير أن السنوات العشرين الأخيرة قد شهدت بروزاً للباحث العربي الذي يفكر بحاضره كما في ماضيه/ بأسباب انحطاطه وسبل تقدمه. واضعاً موضع السؤال جملة المعارف التي تراكمت حول عالمنا وخاصة تلك التي أنتجها العرب. جاعلاً من المعرفة الاستشراقية موضوعاً لمعرفة نقدية، محاولاً فضها من الداخل، كاشفاً عن مناهجها، متوقفاً حول شروط تكونها وتطورها، والصعوبات التي تعترض وصولها إلى الموضوعية، مفكراً بالمستشرق ذاته وحقله الابستيمي المحدد الذي ينعكس بهذا الشكل أو ذاك فيما يقدم من معرفة. إن كل هذا ماادعوه الآن بأبستيمولوجيا الاستشراق.

وماالانتقال من الرفض السلبي للمعرفة الاستشراقية أو القبول السلبي بها إلى جعلها موضوعاً للمعرفة النقدية إلا درجة أرقى في الوعي الذاتي للعرب. بل يمكن القول أن أزمة الاستشراق إنما تعود إلى سببين أساسيين: الأول: هوأن الغرب لم يعد يحتكر وحده المعرفة بأحوال الشرق حيث أصبحنا أمام معرفتين: معرفة الآخر بنا ومعرفتنا بأنفسنا. ولم يعد الاستشراق بقادرٍ على الادعاء أنه صاحب الكلمة الأخيرة. فإلى جانب جاك بيرك هناك عبد الله العروي، وإلى جانب هير شلاخ هناك سمير أمين، وإلى جانب جب هناك البرت حوراني، وإلى جانب روزنتال هناك حسين مروة إلخ.

إن العرب البحاثة الذين ذكرت لايصادرون طبعاً حق المستشرق في مايعمل إنما يعبرون عن وعي ذاتي مختلف بهذا الشكل أوذاك عن وعي الغرب بنا.

فالمستشرق يواجه معرفة أخرى مؤسسة على علاقة صميمية بين الذات والموضوع. أي أن معرفتهم تحرر الشرق من أحادية الموضوع أمام ذات تكونت في حقل ثقافي ومعرفي آخر. .

أما السبب الثاني، فإن الاستشراق نفسه صار موضوعاً لمعرفة نقدية من قبل أولئك الذين كانوا حتى زمن قريب يقيمون علاقة خارجية به. إن المعرفة النقدية للإستشراق تتم الآن من قبل أولئك الذين يتوفرون على معرفة بمناهج البحث والمادة الخاضعة للبحث، ما يجعل المستشرق أمام رقيب من نمط جديد لايرفضه بدواعي

النزاع بين إسلام وغرب ولايقبله بدواعي التفوق والسلطة. إن هذه الأزمة قد خلقت نمطا جديدا من المستشرقين (إذا جاز لنا أن نطلق عليهم لقب المستشرقين) ألا وهو رجل السياسية الذي لايكتب بل يعمل، لايبحث بل يقدم التقرير، لا يهتم بالتراث بل يرسم سياسة. وبروز ظاهرة المستشرق الخبير التقني هي أفول للاستشراق بحد ذاته. لقد حل باتريك سيل محل جب وبريماكوف محل كراتشكوفسكي وبرنار لويس محل نولدكه. غير أن هذا لايعني أن الاستشراق لم يعرف نماذج كهذه الأخيرة غير أنها لم تكن إلا خانة في جسمه الضخم.

ولايحسبن أحدٌ أن العلاقة التي يقيمها المثقف العربي بالاستشراق هي علاقة معرفة بمعرفة أخرى ينتجها الغرب فحسب. وإنما هي علاقة ذات شقين: علاقة بالغرب ذاته كثقافة أو حضارة ذات هينة لم تنفك حتى الآن تعتبر الشرق العربي جزءاً مهماً من مجالها الحيوي فتعمل على التحكم بمصيره بمختلف الوسائل المادية والمعرفية، وترسم له صورة شاملة: لماضيه وحاضره ومستقبله. وهنا يسأل العربي ما إذا كانت هذه الصورة التي يرسمها متطابقة مع الأصل أومع الصورة التي يرسمها لنفسه، وهنا يبرز الشق الثاني من العلاقة ألا وهو علاقتنا بعالمنا الذي أنقضى والذي نحيا ومحاولاتنا المتعددة لتأسيس أشكال الوعي المختلفة (والتي يعتقد أنها صحيحة) لهذا العالم.

وعلى أساس كهذا يجب أن نفهم تاريخ الموقف العربي من الاستشراق. بل قل: إن الموقف العربي من الاستشراق يساعدنا على فهم أرقى لتاريخ العلاقة مع الغرب وأشكال وعي الهوية القومية إن صح التعبير.

فالرفض أو القبول به إلى حد التبني أو الرفض والقبول معاً والنقد المعرفي الابستيمولوجي له ليست مجرد مواقف مفكرين من هذه الظاهرة التي اسمها الاستشراق، بل هي أشكال مختلفة لتطور الوعي التاريخي في ثقافتنا العربية المعاصرة للعلاقة مع الغرب ومع حالتنا ووضعنا الراهن.

فالقول مثلاً على طريقة محمد البهي بأن «ثمة رافداً آخر من الفكر الدخيل في حاضر مجتمعاتنا الاسلامية يساعد العلمانية على يسر القبول والتمكن في توجيه

المسلمين. وهو تحدٍ اخر للإسلام. وهذا الرافد الآخر هو الفكر الاستشراقي، أي اتجاه المستشرقين في بحث التراث الإسلامي والمبادىء الإسلامية وهو فكر عمل الاستعمار على قيامه ونشره وتوظيفه في البلاد الاسلامية وهو فكر عمل الاستعمار على قيامه ونشره وتوظيفه في البلاد الإسلامية. نعم قد تكون هناك بحوث للمستشرقين تستحق الاهتمام والإعجاب ولكنها قليلة بالنسبة لبحوثهم الأخرى التي تستهدف تشكيك المسلمين في دينهم وتحاول أن تخلخل الصلة بين المسلمين وإسلامهم»[٢].

قول كهذا ليس مجرد هجوم على الاستشراق فحسب وإنما هو زاوية رؤية شاملة لعدة مسائل: فيه رفض للعلمانية، والنظر إلى الغرب بوصفه استعماراً وما الاستشراق إلا وسيلة من وسائل عدائه للإسلام والمسلمين، وتأكيد الاسلام كهوية مغلقة تواجه تحدياً خارجي. وبالتالي فحل مشكلاتنا الراهنة إنما تتم بالعودة إلى الاسلام وليس عن طريق العلمانية الغربية.

وفي مقابل موقف كهذا من الاستشراق يكتب نجيب العقيقي مؤلف سفر «المستشرقون» قائلاً: «وظهر على طرفي النهضتين المستشرقون، فتناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة، ولم يقفوا عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات، وإنما عمدوا إلى درسه وتحقيقه وترجمته والتصنيف فيه: في منشئه وتأثره وتطوره وأثره وموازاته بغيره، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وميزاتهم، مصطنعين لنشره المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات، حتى بلغوا فيه، منذ مئات السنين، وفي شتى البلدان، وبسائر اللغات - مبلغاً عظيماً من العمق والشمول والطرافة وأصبح جزءاً لاينفصل عن تراثنا، ولا نؤرخ الحضارة الانسانية إلا به - وقد عرف الغرب منه أصالتنا فيه - كما لاتصلنا بالعصر الحديث علوماً وآداباً وفنوناً - صلة أشد من لغات الغرب»[٣].

ويتابع السيد عقيقي: «وإذا نحن طوينا هذا الجهد تنكرنا للأمانة العلمية في البحث عن الحقيقة الموضوعية... وإذا كنا لانفرق بين أن ينجلي لنا تراثنا ويحتل

مكـانـه من الحضـارة الانسـانية على أيدي العرب أو بالتعاون مع المستشرقين ـ فقد اعترفنا بفضلهم ونشرناه بين الناس وهو بعض حقهم علينا»[1].

فالاستشـراق إذاً جهـد علمي بريء يبتغي الحقيقـة وله الفضل في ادراج تراثنا في الحضارة الانسانية، ومن حقهم علينا أن ننشره بين ظهرانينا. فلا خطر منه علينا اطلاقاً.

موقف كهذا من الاستشراق هو موقف من الغرب ككل معرفة وتقدماً كلياً. ولا أعتقـد أن أبستيمـولـوجيـا الاستشـراق العـربية المعاصرة ـ إذا ماأردنا أن نفهمها حق الفهم ـ بعيـدة عن ذلـك المـوقف، لكنه موقف يتسم بطابع جديد. إذ يؤ سس موقفه من الغـرب انطـلاقـاً من زاويـة رؤ يـة جديـدة لايدخل فيها الصراع الأبدي بين عرب وغرب أو شرق مسلم وغرب مسيحي كعامل وحيد يحدد ماهية المعرفة الاستشراقية.

الاستشراق والايديولوجيا

مامن معـرفـة انسـانيـة ـ اجتمـاعيـة ـ مهما كان مطلبها الموضوعية ـ بريئة من الايـديـولـوجيـا، وإذا كانت الحـالة على هذ النحو، فإن علاقة المعرفة بالايديولوجيا ليست ورطة يقع فيها الباحث أو الذات العارفة. وما على التناول الابسيتمولوجي إلا أن يكتشف عن هذه العـلاقـة ليحدد في النهاية ما إذا كانت الايديولوجية عامل افساد لمطلب العلم أو عامل تحفيز له.

فالكشف عن ارتبـاط الاستشـراق بالسياسية أو بالمصالح الأوروبية في الشرق العـربي وبعـامـل الهيمنـة المطلوبة ليس إلا جانب من الجوانب الخلفية من أهداف الاستشـراق ولهـذا كتب أدوارد سعيـد قائـلاً: «ولـذلـك، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة والبحث والمؤ سسة. كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق. كما أنه ليس معبراً عن، وممثـلاً لمؤ امـرة غربيـة شنيعة لإبقاء العالم الشرقي حيث هو. بل إنه، توزيع للوعي الجغرافي ـ السياسي إلى نصوص جمالية وبحثية واقتصادية واجتماعية وتاريخية وفقه

لغـويـة، وهـو أحكام لا بتمييز جغرافي أساسي فحسب، بل كذلك لسلسلة كاملة من المصـالـح التي لا يقـوم الاستشـراق بخلقهـا فقـط بل المحـافظة عليها أيضاً بوسائل كالإكتشـاف البحثي والاستنبـاء فقـه اللغـوي والتحليـل النفسي والـوصف الطبيعي والاجتمـاعي وهـو إرادة بدلاً من كونـه تعبيـراً عن ارادة. . . إنـه إنشـاء، ليس على الاطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوى السياسية في شكلها الخام»[٥].

فالاستشراق بوصفه معرفة، متفاعل مع قوة سياسة وفكرية واتفاقية واخلاقية[٦].

فإنـه إذاً جمـاع تفكيـر حضـارة بحضـارة أخـرى، فالإستشـراق محكوم بالثقافة التي انتجتـه، وبـالمعـرفـة السائدة ومناهجها ومن هذه الزاوية تختلط المعرفة الاستشراقية بجملة الطرق التي يرى فيها الغرب العالم الآخر وعالمه هو بالذات.

بل قل: إن معـرفته وزاوية رؤيته للعالم غير الأوروبي محكومة بالضرورة بوعيه العالمه وتمايزه. إنه الآن تعبير عن عالم يشعر بالتفوق والسيطرة يبرز أدوارد سعيد هذه النقطـة قائـلاً: «وكـان الملمـح الأخير للعلاقات الشرقية ـ الأوروبية أن أوروبا كانت دائمـاً في موضـع القوة. إن لـم نقل السيطرة ولاشك أن العلاقة بين القوي والضعيف يمكن أن تقنع أو تتلطف. . . غير أن العلاقة الأساسية كمبررات سياسية أو ثقافية بل وحتى دينية، كانت قد عونيت في الغرب. . بوصفها علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف»[٧].

ولكن لو أردنا أن نحلل هذه العلاقة لوجدنا، إن معنى القوة هنا، قوة ال ومعنى الضعف، ضعف الشـرق، ليس محصـوراً بقـدرة طرف (الغرب ـ على ا الآخـر ـ) استبـاحـة أرضـه وثرواته، ومياهه فحسب، بل وقدرته على اكتشا بكـل انجـازات العلوم الانسـانيـة، بالفلسفة والتاريخ وعلم الجغرافيا والا رجي وعلم اللغة والمعرفة باللغات القديمة. الخ.

فرغم قدم العلاقة بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، فإن الشرق قد أصبح منذ أن بدأت الهيمنة الأوروبية بعد الثورة الصناعية ونشوء ظاهرة التوسع خارج حدود القـارة الأوروبيـة التي توجّت بالاستعمـار عالماً مجهو ... أن يرتاده الغربي باحثاً ورحـالـة وعسكـريـاً وأديبـاً الـخ عنـدهـا أوقف الأور ... له» وعقـلانيـة، تنـويره

وعلمانيته، لفك رموز «عالم الأرواح» أو «الأشباح»، «عالم الفوضى». ‏‏ ض عالم «لاينتمي» إلى العصر. فأوروبا هي العصر والعالم الآسيوي الآخر أي يذكر الأوروبي بمرحلة ماقبل العقل. رسم الغرب مازال يرسم خطاً ية ين مختلفين أو بنيتين بينهما فرق كيفي.

فاكتشاف الشرق أوروبياً محكوم إذاً بطابع أيديولوجي، أنكر المستشرق هذا أم لم ينكره، تبرأ من ذلك مباشرة أو لم يتبرأ.

وقد سئل مكسيم رودنسون السؤال التالي: هل تعتبرون أن هناك منهجاً مجرداً يمكن أن يلتزم به الباحث أو المستشرق بغض النظر عن تأثير ا السياسي والاجتماعي عليه وعلى انتاجه الفكري؟

وأجاب: ماأريد أن أعبر عنه هو أن الايديولوجيا أو الذهنية المسيطرة ف المستشرق أو الباحث العربي تؤثر بنفس النسبة على كل منهما[٨].

لكن السؤال الأهم هو: هل يحول تأثير الأيديولوجيا أو الذهنية سيطرة كما سماها رودنسون، دون تقديم معرفة صحيحة على الموضوع؟

يمكن الموافقة مع رودنسون بأن شامبوليون بحله رموز الهيروغليفية. قدم خدمة لاتقدر للعالم العربي اولمختلف الحضارات العالمية بعد الجهد العظيم الذي بذله وقد أثر على حياته كما يذكر التاريخ ولم يعد مهماً ماإذا كان عميلاً للاستعمار أو لا.

وقد نضيف أن انشغال المستشرق جولدتسيهر بديوان الحطيئة أبعد مايكون من أهداف عدائية للشرق.

لكن المسألة ليست في تصنيف للمستشرقين ـ كما يحلو للبعض أن يفعل ـ بين من هو معنا ومن هو ضدنا، بل في فهم شبكة ا ـا المعقدة التي أثرت في زاوية رؤية المستشرق للعالم الآخر.

فمن المعروف مثلاً أن جاك بيرك صديق للعرب ـ وهي مسألة ليست بذات أهمية ـ ولكنه هو الذي كتب قائلاً: إن شخصية العالم الإسلامي تبدو قليلة الانفتاح على الغير فهو يستثير عند من يخالطه صورة الكهف أو المتاهة ويمتنع على الخارج،

على صاحب البدعة، وهو متوعد أو فتان، يروغ منك بالسر الغامض أو بالمسبة أو بالاغراء، إنه يماحكك فلا يدعك تصل إليه وصولاً فعلياً ويخفي حقيقته عنّك. وهناك الكثيرون ممن يتوقفون عند هذا الحاجز الأول، فيأخذون بملاطفة الواقع الأخاذ، أو يقعون في فخ اللبس والإيهام، أو ينطلي عليهم ما تتزيا به الحركة من زي قتالي. ولكن على البحث أن يتقدم أشواطاً تتخطى هذه الأمور. . . ينبغي أن نجعل أنفسنا متيقظين وحساسين، أكثر فأكثر، تجاه القفى العربي للأمور»(٩).

كيف يتأتى لعالم استشراقي أن يتحدث عن عالم فسيح متعدد الأجناس والثقافات بهذه الأحكام القطعية. فعلى أي أساس قدم تعميمات كهذه؟ هل هي الصفات المشتركة بين الأندونسي والعربي بين الهندي والأفريقي بين البوسني والتركي؟ إن التنوع الحاصل في العالم ذي الديانة الاسلامية يزول عند الأوروبي، فيوحده كعالم نقيض أهم صفاته الإسلام إن لم تكن الصفة الوحيدة له. إذ تنتفي الأمم والشعوب ولايبقى سوى صفات عالمٍ مسلم، هو، النقيض المطلق للعالم الأوروبي.

الاستشراق والمعرفة القبلية

في حالة كهذه يبدو الشرق العربي أو المسلم ماهية مطلقة أو جوهراً ثابتاً ذا أصول وصفات خالدة. يحتفظ بها التصور الأوروبي عنه. بوصفها معرفة مسبقة أو قبلية إلى درجة أن الواقع المتعين عليه أن يصب بمفاهيم جاهزة سلفاً.

الجنس، الفسق، الملذات، العنف، الجبن، الذل، اللاعقلانية، الدروشة. تكشف الدكتورة رنا قباني في كتابها أساطير أوروبا عن الشرق تلك العلاقة بين الصورة المتوارثة عن الشرق ورؤية المستشرق للواقع وفق هذه الصورة.

لقد كتبت تقول: «ومن المألوف دائماً أن يقال بصدد الاستشراق أن الغرب يعرف عن الشرق أكثر مما يعرف هذا الشرق عن نفسه الأمر الذي من شأنه أن يخلق مجرى محدداً للكتابة وهو مايؤدي إلى تقييد المراقب الغربي بل وجعله في كثير من

الحالات أسير ماقرأ، أي أن الأمر يصبح وكأن خيال الرحال، من أجل أن يبدع، لابد له أن يستعين بالمورثات الفكرية والنصوص السابقة التي أفرزها الغرب. ولهذا يصبح الرحالة الغربي بالضرورة مرتهناً لسلسلة طويلة من الاستعارات العتيقة والمفاهيم القديمة»[١٠].

ولقد ضربت على ذلك مثلاً رحلة شاتوبريان إلى الأرض المقدسة «بيت المقدس» فقد قرأ قبل قيامه بالرحلة أكثر من مئتي كتاب عن الأرض المقدسة وبذلك يكون كمن قام بالرحلة قبل أن يرحل بالفعل[١١].

إذاً فإن الشرق قد أصبح منظومة من المفاهيم مستقرة لا في دهن المستشرق فحسب، بل وفي ذهن الأوروبي.

بل إن مؤرخاً كبيراً للفلسفة في الاتحاد السوفييتي وهو سكلوف فاسيلي فاسيليتش في كتابه الفلسفة في القرون الوسطى كتب يقول: لقد قام العرب بدور الشعوب البربارية التي احتلت بلداناً ذات ثقافة عالية. والحقيقة أن كلمة بربري وبرباري مختلفتا المعنى حيث تشير الكلمة الثانية إلى التوحش[١٢].

لقد لاحظت رنا قباني أنه في سبيل أن يستمر الشرق في تزويد الغربي بمثل هذه الوفرة من الشخصيات (شخصية الغربي) كشخصية نابليون صاحب السلطة المطلقة، والوطني العدواني كنفليك، والدارس المتحذلق تبَن ـ فإن على الشرق أن يبقى هو نفسه أي أن يظل شرقاً بحتاً[١٣].

أجل ألم يكتب ماسينون الذي توحد مع الحلاج قائلاً: «سنتان من العمل في اللغة العربية ومن الأزمة الداخلية»: في مصر تنقيب ودراسات أثرية رافقها هروب دائم وتخف في ثياب الفلاحين عند الخارجين عن القانون شغف بالفهم وباختراق العالم الإسلامي بأي ثمن وبعد أن وجدت أن مصر شديدة الأوروبية تركتها إلى بغداد[١٤].

فهم واختراق العالم الإسلامي، ومصر ليست الهدف المنشود لأنها تأوربت وبالخسارة.

وحينما أراد مونتغمري واط أن يفهم غياب الديمقراطية في الوطن العربي وجد

نفسه يعود مرة أخرى إلى تحليل القبيلة وما إذا كانت أساساً يمكن للديمقراطية أن تقوم عليه. وخلص إلى أن المرء «لو فكر بالديمقراطية على أنها الحكم في صالح الشعب بأسره، لما تناسب ذلك بسهولة مع أفكار العربي والإسلام»[١٥] وكأن أفكار العربي قد صيغت مرة واحدة إلى الأبد. وإذا بالديمقراطية متناقضة مع بنية ذهنية فحسب، لاسبيل إلى تحققها. ذلك لأن هذه البنية راسخة هي الأخرى وعصية على التغيير. بل إن التجديد الذي دعا إليه شخص كالأفغاني ومحمد عبده لم ينظر إليه إلا بوصفه محاولة شبيهة بمحاولات الأشعري للتوفيق بين السنة والمعتزلة أو بمحاولة الغزالي للتوفيق بين السنة والتصوف كما يرى هنري ماسية.

إن الأفكار القبلية عن العرب والإسلام تظل جاهزة دائمة ليحشد فيها الواقع المتغير. وبالتالي لم يعد الواقع مصدر معرفة جديدة.

ولا تبدو المسألة مسألة تتبع التطور التاريخي والكشف عن مراحله المختلفة وفق وجهة نظر القطيعة والاستمرار، كما لاينظر إلى الشروط المتشابكة مثلاً لظهور نظم سياسية ديكتاتورية في المنطقة. بل كل شيء يرد إلى بنية ذهنية. وهناك لحظة تاريخية واحدة طبعت المنطقة بطابع عصي على التغير. فالعربي سيظل بدوياً. يقول مونتغمري واط: كل الأديان تكره التغير، غير أن الإسلام يتميز بقدرة هائلة على مقاومة التغير. لماذا؟ جزء من السبب يعود إلى الاعتقاد العربي البدوي الراسخ الجذور من الأمان يكمن في الالتزام بالسنة أو الطريق الذي سار عليه الأسلاف من القبيلة[١٦].

إذا العربي في القرن السادس أو السابع الميلادي هو ذاته العرب في أواخر القرن العشرين. إنه البدوي. البدوي يتحول إلى مفهوم مسبق في ذهن المستشرق ذو صفات وملامح حاضرة دائماً وقادرة على أن تتحول إلى أداة فهم وتفسير للعالم الراهن.

حتى وهو لاينفي إمكانية تكيف الإسلام مع المشاكل المعاصرة، فإنه يرى أن احدى الطرق التي تبدى فيها التغير التكيفي كانت ظهور الزعيم المبارك[١٧] على طريقة ابن تومرت وعثمان دان فوديو وأحمد مهدي.

نقد الميتادولوجيا الاستشراقية

عندما يتصدى الاستشراق لدراسة الشعوب الشرقية بعامة فإنه ولاشك يستخدم مناهج سائدة في معرفتهم الإنسانية. ومناهج البحث ذاتها ـ الأوروبية قد تطورت، وبالتالي فإننا ملزمون في الكشف عن ظاهرة الاستشراق وفق تطور المناهج التي استخدمها المستشرق.

لقد لاحظ محمد اركون أن المستشرقين قد استخدموا مناهج نقد اللغة الكلاسيكية منذ القرن الرابع عشر وحتى مابعد الحرب العالمية الثانية. لأنهم كانوا يعتبرونها السلاح العلمي للباحث الجامعي منذ النهضة تقريباً[١٨].

ويضيف: وهذا هو الاتجاه الذي طوّره الباحثون الغربيون حيث غدت المناهج اللغوية هي الأداة العلمية الصالحة لنشر واخراج نصوص قديمة دقيقة التحقيق.

ويرى أركون أن القيمة العلمية لهذه المناهج مازالت قائمة. ولا يتفق مع القائلين بأن علم اللسانيات الحديث قد حل محل فقه اللغة الكلاسيكية بالكامل. وإذ يدعو إلى دراسة التراث الاسلامي العربي، يطالب بالتحقق في مناهج فقه اللغة التي اختبرت بالاضافة إلى حاجتنا إلى مناهج اللسانيات ودمج الاثنين معاً.

استناداً إلى ماسبق فإنه يخلص إلى القول: بأن المستشرقين قد اشتغلوا بحسب المناهج الموجودة في بلدانهم، ولهذه المناهج تاريخ ولايجوز أن نحكم علي ضوء المناهج الحالية التي تطورت في المرحلة الأخيرة[١٩].

ولكنه يأخذ على الاستشراق أنه لم يطرح تساؤلات كافية حول موضوع المناهج كمشكل علمي مطروح، ولم يهتم بمسألة النقد الابسيتيمولوجي[٢٠].

لم يكن أركون وحده هو الناقد للمنهج الفيلولوجي فقد كتب أحدهم قائلاً: إذا كان من طبيعة المنهج الفيلولوجي الالتزام بالدقة والأمانة، باعتباره يقوم أساساً على

معـالجـة النص بطريقة تساعد على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه إلى المعـاصـرين، فإن هذا المنهـج ـ كما ظهر على يد المستشرقين ـ لم يكن يسلم من الـزلـل حين يخـرج من الـوصف إلى الحكم الـذي لايستند إلى الدراسة المتأنية بقـدر مايستنـد إلى هشـاشـة الأهواء. وفي هذا الاطار وحده نستطيع أن نفهم الحكم الاستشـراقي الـذي ظل يتـردد طوال قرنين من الـزمن والـذي يقول «إن المكانة التي يحتلهـا المتنبي لاتعـود إلى قيمتـه الأدبيـة بقـدر ماتعود إلى فساد ذوق أمته»[٢١]. وهنا يعـارض الكـاتب الامـراني، الـرأي الـذي يقـول: «إن صاحب المنهج الفيلولوجي لاينتهي إلى نتيجة تريحه بل يترك الباب مفتوحاً» ولايراه قولاً سليماً. ذلك أن النظرة التجـزيئيـة التي يصـدر عنهـا ويعتمـدهـا هذا المنهـج تمـارس عدوانـاً خطيـراً على النصـوص، وبـالتـالي على فكـر صاحب النص وذلـك عنـدما تفتته وتقتل الحياة في سياقه وتنزع منه ماتريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات[٢٢].

لو تركنـا جانبـاً هذا النقـد المـوجـه إلى المنهج الاستشراقي الفيلولوجي بعامة سنجـد أن ماهـو جديـر بالمـلاحظـة وتعبير عن نمط جديد من التفكير هو تناول منهج المستشـرق ذاتـه. ولعمـري أنّ هذه اللحظـة من وعي الاستشراق هي نقلة من النقد المجرد إلى النقد المتعين الضروري. أي تسمية الأشياء بمسمياتها. سأكتفي بثلاثة نماذج: هشام جعيط وريـنان، عبد الله العروي وغربناوم وحسن قبيسي ورودنسون.

من هو رينـان من وجهـة نظـر جعيـط. رينـان ابن القـرن التـاسـع عشر، قرن الفلسفة الوضعية والنقد التاريخي وتفسير الاستشراق، رينان فكر مضيء لخص وحدة كل الطموحات العقلانية لذلك العصر. على الأقل تلك التي ذكرناها. إنه وضعي، صاحب منهجي نقـدي في التـاريـخ. هذان العنصـران مطبقـان عنـد رينـان على الإسلام. لكن رينان يتحرك في وسط ابستيمي لايستطيع منه فكاكاً[٢٣].

تتشـابـك عنـاصـر المنهج عند رينان في نظرته إلى الإسلام. يرى جعيط: أن النـاحيـة التي تهمـة في الإسلام هي تاريخ الفكر المعتبر محور للتاريخ عموماً. نقطة منهجية أولى، وهو رغم اعترافه أن عالماً فاسداً لايستحق نفس الاهتمام ـ الإسلام ـ

الـذي يوجـه إلى عبقـريـة اليـونان والهند القديمة واليهود ولكنه يراه «الإسلام» يشكل جزءاً من تراث الإنسان حيث الصفحات الأكثر حزناً تتطلب مفسرين[٢٤].

كوضعي : مع العقـل ضد المجتمعـات التي يحكهـا رجـال الـدين والاسـلام يشكل نموذجاً أكثر شيوعاً. حكم رجال الدين وضعياً نفي لتفتح الذكاء وضربة موجهة للعقل، إنها أذىً تاريخي.

استناداً إلى ميتادولوجيا رينان يستنتج جعيط «أن الهجوم غير موجه إلى الإسلام في حد ذاتـه ولا على خصـوصيتـه العميقـة جداً ولا على قيمه الدينية والأخلاقية»[٢٥] فمن حسنـات العقـلانيـة الـوضعية أنها تضع جميع الأديان في مستوى واحد دون أن تلتزم بأحدها.

ميتـادولـوجيـاً أيضـاً يرى جعيـط أن رينان يتناول الإسلام بوصفه مؤرخاً للعلم وللأفكـار، وفي معـرض عرضـه لوجهـة نظر هذا المؤرخ النقدي يبرز أهم ماجاء في محـاضـرتـه «دين الإسـلام والعلم». فرينان يرى أن المرحلة الأولى : مرحلة انهماك العنصـر العـربي بالفتـح وتنظيم الامبـراطـوريـة إنـه المعـادي بقـوة للفلسفة اليونانية وللنشاط العقلاني. ومحصور بالدائرة الضيقة للفنائية والنبوة. لم يهتم هذا العنصر لا بالعلم ولا بالفلسفة.

في مرحلة ثانيـة انفتحت السـلالـة العبـاسية على العنصر الفارسي ذي العرق الهنـدي، الـذي استطـاع الحفاظ على عبقريته، رغم توسع كلا الاثنين. فمن القرن التـاسـع وحتى القـرن الحـادي عشـر في الشرق ومن القرن الحادي عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر في اسبانيا ملأت الحضارة الإسلامية فراغاً هائلاً، ووضعت نفسها شعلة للفكـر الإنسـاني مستعيـدة ومخصبة الإرث اليوناني لتمريره إلى أوروبا. ولكن هذه الفلسفة حسب رينان لم تكن لا إسلامية ولا عربية. وإذا كانت اللغة العربية قد استخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لأنها نجحت في فرض واستمرار دورها كلغة ثقافية.

وهنـا يقـارن رينـان بين دور الـلاتينيـة ودور العربية، روجيه بيكون الذي كتب باللاتينية لم يكن لاتينياً شبيه بابن سينا الذي كتب بالعربية ولم يكن عربياً.

الفلسفة الإسلامية كما يرى رينان ويعرضه جعيط قد وجدت ليس بواسطة الإسلام بل رغماً عنه تماماً كما أن العلم الغربي قد ولد في الصراع ضد الكثلكة. فبدأ من القرن الثالث عشر غزت القوى المتعصبة الواقع الاجتماعي وأحرزت نصراً على حرية الفكر فكان الانحطاط ويستخلص رينان: أنه لايمكن لأية نهضة علمية وفلسفية بين الشعوب المسلمة أن تتحقق إذا لم يبتعد الضغط الديني مسبقاً. وفي رده على الأفغاني يقول رينان: وكما فعلت أوروبا في العصور الوسطى على المسلمين أن يكسروا قيود الطغيان الديني(٢٦).

ينبري هشام جعيط ليدحض هذا المنهج في رؤية تاريخ الأفكار الرياناني ويصفها بأنها تبسيطية ومعقدة في وقت واحد(٢٧).

لأن منهج رينان ينطلق من أن سبب الانحطاط هو سيطرة الفكر المتزمت على السياسي والعقل والاجتماعي «فالحديث يجب أن يجري على عدة عوامل أدت إلى تقلص في الحضارة، تقلصاً دون شك ـ ضمانة لبقائها»(٢٨).

فنظرة رينان كما يرى جعيط نظرة جامدة إلى التاريخ. ويتبدى جمودها في تشبيه الإسلام بالجهاز اللاهوتي وتحديداً بالاورثوذكسية المنتصرة في الغرب الثاني عشر والعروبة إلى نواة بدوية في شبه الجزيرة العربية.

فالعروبة ليست مفهوماً عرقياً، إنها البؤرة الثقافية التي صبت فيها كل العبقريات الإنسانية المتنوعة. أما الإسلام فقد أثر في أعماق حياة الناس كما في التعبيرات الأكثر سمواً.

ويخلص جعيط إلى النتيجة المناهضة لنتيجة رينان حول كسر القيود الدينية قائلاً «بتأثر ديالكتيك مميز للتاريخ، كما بتأثر دينامية أساسية لن يكون رفض الإسلام شرطاً لكل تجديد كما يتوقع رينان»(٢٩).

ويتناول عبد الله العروي غرونباوم في دراسة الثقافة الإسلامية فيعرض لأساسها المنهجي وترسيمته الرباعية: الثقافة أو التراث كمقدم أساسي ومفهومين أدويين النظمية والتطابق ثم الناتج مفهوم الرمزية أو الإسقاط. فالإسلام يكون ثقافة ـ تراث وهو نظام مغلق إغلاقاً متكاملاً. والمقصد أي مبدأ لانتقاء يسير كل مظاهر حياته

الفكرية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والفنية والأدبية حيث تتجه جمعها وجهة واحدة.

المشكلات فيها متناظرة والفصل فيها يخضع لقانون واحد.. لا توجد فيها ظواهر متنافرة بدون مبرر. إذاً هو نظام: نمط بنيته مجموع وحدة دوره.. مفاهيم تؤدي معنى الارتباط على نسق واحد. فالنظمية يستعملها غروبناوم في معنى الوحدة الكلية أي أن هناك معنى واحداً ينكشف في قلب كل الظاهرات من أحط الماديات إلى أرقى الروحانيات.

جميع الميادين إذاً تعكس بعضها بعضاً، فالعلاقة هنا علاقة تطابق وتناظر ومن هنا يأتي الإسقاط، أي أن مظاهر الحياة الفوقية والتحتية تندمج آخر التحليل في مجال واحد هو مجال المقصد والتطلع الأولين.

فلو أخذنا مثلاً مفاهيم علم الكلام وكيفية ترابطها ونسق تولد بعضها من البعض الآخر، ثم حللنا تنظيم الدولة، أو سلوك الأفراد وأنواع العبادة أو ملامح أبطال التشخيص الأدبي، نجد في كل هذه الميادين نفس الترابط ونفس النسق فمقصد الثقافة المدروسة يتجسد كلامياً في التعبير الأدبي وزمنياً في السياسية ومكانياً في تخطيط المدن وأزلياً في العقيدة[30].

كيف يطبق غروبناوم منهجه؟

لنأخذ دراسته للمدنية الإسلامية: أولاً وصف المدنية الإسلامية مقابل وصف المدينة اليونانية. ربط الأولى بمعنى الأمة الإسلامية والثانية بمفهوم الديمقراطية فنرى الموافقة من جهة والمفارقة من جهة أخرى[31].

كل بحوث غروبناوم تخضع للخطة واحدة، تبدأ بتلخيص مفهوم الرسالة المحمدية وبالخصوص علاقة الخالق والمخلوق. ثم وصف سلوك العبادة الذي استقر عليه الرأي أخيراً. ثم يضيف النظام السياسي الذي تركز بعد أن أخفقت محاولات متعددة.

الكلمة القرآنية لاتتحدد إلا بالسلوك في العبادة، السلوك في العبادة ينضج في الحياة الجماعية أي في علاقة الفرد بالسلطة. ولكن هناك مفارقة تتبدى في المقارنة

بين ثلاث حضارات بيزنطية ـ الغرب، الروم، المسيحي، الافرنج، الإسلام. هناك تشابه ولكن هناك تمايز.

ماالذي يميز الاسلام عن تلك الثقافات وعن الثقافة اليونانية اللاتينية؟ يستنتج العروي مما سبق: بأن الإسلام يحدد الاختيار ـ والانتقاء على كل المستويات فمجال انبساط الإسلام محدود فليس من المنطق أن تنتظر منه أن يحقق كل الاحتمالات في ميادين متعددة ثم لايمكن التمييز داخل منهجية غروبناوم بين مقصد الإسلام والإسلام النموذجي (أي المثل الأعلى، والاسلام التقليدي أو السني. والانحطاط لم يعد مشكلة في حد ذاته. إذا تحقق مقصد الثقافة ـ الإسلام ـ في عقيدة ونظام اجتماعي وسلوك مايعني مدى الاستمرار في الاتجاه ذاته. فكل تحديد من وجهة نظر غروبناوم يعني تغريب لامحالة[٣٢].

إذاً انعدام لمفهوم التجديد. فكما أن الانحطاط لامعنى له فى مفهوم غروبناوم فكذلك التجديد يخرج عن تصورهم.

فيما يتعلق بإسلام اليوم: فأنصار الماضي لايهدفون إلى التجديد والليبراليون يقلدون جدة الغير وأنصار الإصلاح يرضخون للواقع. الفئة الأولى ترى أن الإسلام قد اعتمد منذ قرون والثانية تقدس الغير ولاتجرؤ على الإبداع والثالثة: عاجزة عن إدراك أن الثقافات وحدات متكاملة لاتتلاقح حسب المشيئة الفردية[٣٣].

هذا هو ملخص موقف غروبناوم من الإسلام والحضارة الإسلامية.

يكشف العروي عن قصور منهج غروبناوم بإظهار:

أولاً: إهمال العلوم الإسلامية، إهمال أسباب الانحطاط، القيام بتركيب اصطناعي للنمط الأصلي للإسلام.

ثم يعيد تحديد المفاهيم:

١ ـ الثقافة ليست تحديداً لاحتمال بين سائر احتمالات التطور البشري أي هي مجموع الأعمال الإنسانية تقنية علمية فنية اجتماعية شكلية سلوكية أدبية أكانت متناظرة أم متنافرة وأفق كل ثقافة ليس محدداً مبدئياً.

٢ ـ التناسب لايعني الإسقاط، وإذا ماوجدنا تناسباً فلا يستخلص من ذلك ان كل ظاهرة هي بمثابة وعاء يحل فيه معنى واحد.

٣ ـ التناسب: لايعني العلة: أو التحديد، العلة لاتوجد إلا في التاريخ الواقعي أنجحنا في الكشف عنها أم لا.

بعد ذلك يميز العروي بين مستويات للدراسة:

١ ـ أولاً الإسلام كتاريخ: فكل الجماعات التي اعتبرت نفسها مسلمة واعتبرها الغير مسلمة تدخل في دراسة التاريخ الإسلامي دون التميز بين إسلام صحيح واسلام شاذ. في دراسة الإسلام كتاريخ ستتفرع طرائق البحث. في المستوى السياسي في مستوى الحياة اليومية من النظم الاجتماعية إلى وسائل الإنتاج والتبادل. وهي جميعها مجالات تخضع لأسباب زمانية ومكانية أي لاتفسر العيني المشخص بالمجرد العام.

٢ ـ الإسلام كثقافة: حيث لاتتحدد مسبقاً بعامل اللاوعي بل لابد من تحرر ذهن الباحث للاكتشاف اللامتناهي.

٣ ـ الإسلام كسلوك وكنفسانية اجتماعية: كنتيجة للتطور وليس سبباً له.

٤ ـ الإسلام كاعتقاد: وهو أصعب المستويات. ولكن لابد من تمييز مجال خاص له.

ومن زاوية رؤية انتروبولوجية ينبري حسن قبيسي لنقد لردونسون ومنهجه الماركسي في تحليل الإسلام الأول.

لماذا اختار القبيسي ردونسون بالذات: ؟ يجيب: «أود أن ألفت انتباه القارىء إلى أن الهم الرئيسي وراء هذا الاختيار هو هم منهجي. أو على الأصح مناقشة منهج بعينه في تصديه لتفسير الظاهرة المحمدية. إن دراستي الكتاب ردونسون عن محمد لم تكن إلا ذريعة. فقد توخيت أن أقدم لقراء العربية دراسة نموذجية تبين كيف يعالج منهج بعينه ظاهرة دينية محددة»[٣٤].

وماهو هذاالمنهج الذي يعالجه حسن قبيسي: إنه وجهة النظر الماركسية التي تدور حول النسبية الاجتماعية للسير الفردية[٣٥].

وقبل أن ينبري لدحض المنهج الماركسي في شخص رودنسون ـ يمر على منهج التحليل النفسي في دراسة النبي والذي يستخدمه رودنسون معارضاً إياه بالمنهج البنيوي الانتروبولوجي. ويرى أن مفهوم اللاوعي مثلاً، وهو مفهوم يراهن رودنسون عليه في كشفه لشخصية محمد ووضعه الخاص. مفهوم يتخذ دلالته ودوره من سيستام فكري معين هو السيستام الفرويدي الذي ولده. وانتزاعه من ضمن هذا الحقل النظري لتطبيقه على فهم الظاهرة الدينية لدى شعوب قديمة يوقع الباحث في مخاطر كثيرة.

أما فيما يتعلق برفض القبيسي للمنهج الماركسي في تفسير الظاهرة المحمدية كما يصف المؤلف فإنه يتم على النحو التالي:

١ ـ إذا كان رودنسون ينطلق من أن الحرب بين القبائل العربية كانت تتم بدوافع اقتصادية فإن القبيسي يرى أن الغزو مسألة سياسية، وبالتالي فتفسير الغزو بالجو وبقلة الموارد الاقتصادية لا يصمد أمام البحث. مستعيناً بدراسات حول قبائل وشعوب ما زالت تعيش في بنية صحراوية قليلة الأمطار، فدراسة البنية الاجتماعية للبدو في أيامنا قد تكون ذات فائدة كبيرة تعوض عن فقدان الأدلة التاريخية التي ترشدنا إلى البنية الاجتماعية عند البدو قبل الإسلام.

٢ ـ وإذا كان رودنسون ينطلق في بحثه للدين الإسلامي من ارتباطه بعجز الإنسان اتجاه قوى الطبيعة فإن القبيسي يرى في أن المنطلق يشكو من تناقضات شتى تؤدي به إلى التهافت. فالعجز تجاه قوى الطبيعة في حال التسليم الجدلي به، لا يفسر إيكال تدبير أمور المجتمع ـ إلى أفكار وسلوكات دينية في جوهرها.

٣ ـ يناقض القبيسي، ردونسون الذي يرى أن الدولة كحاجة في المجتمع الجاهلي، والتقدم كان هدفاً منشوداً، بتأكيد أن العكس هو الصحيح فحرص القوم على المحافظة لا التغير هو العنصر الأساسي من عناصر المجتمع الجاهلي.

هذه الخطوط العامة تغتني في الفصول المتتابعة لكتاب القبيسي. تغتني بمسائل وحوادث وآراء كثيرة حول علاقة المقدسات بالتاريخ. وكيفية تحول الوقائع

إلى عناصر رمزية في بنية دينية. لم يلتفت أويكترث بها رودنسون، لأنه لايقيم وزناً لما هو فوق طبيعي أومعجزي. وهذا مادعاه لأن يكون انتقائياً مع النص القرآني، كوثيقة وحيدة ذات ثقة تكشف عن شخصية الرسول الكريم.

ولاينكر المؤلف دور البنية التحتية وأهميتها، ولكنها ليست هي العامل الذي يفسر الغزو والحرب عند الجاهلين وهنا يستشهد المؤلف بنص ساخر لليفي شتراوس.

وعلى نحو معروف جداً في نقد الماركسية بنيوياً يجري الأمر عند السيد قبيسي في تناوله لكتاب محمد لمكسيم رودنسون. ولا حاجة في الحقيقة للإسهاب في هذا الأمر.

نحن أمام تنوع في الموقف النظري المنهجي. قمين بأن يدعونا للكشف عن معنى هذا التنوع في المواقف تجاه الاستشراق.

يمكن القول: إن المسألة هنا أكبر من مسألة الموقف من الاستشراق إذ أن استطالة المنهج أبعد من مسألة حصرها في مجال محدد ومعين وبالتالي: فإن نقد المنهج هو نقد لكل معرفة ممكنة تستند إليه.

فالعروي يواجه غروبناوم كمواجهة بين منهجين، المنهج الأول ماركسي بعامة والثاني تاريخي ـ ثقافي. وكذا الأمر فالقبيسي انتروبولوجي يواجه ماركسي ويواجه جعيط بمنطق مؤرخ الوضعي رينان.

ونقد المنهج هنا يؤسس: أولاً لوحدة المعرفة الانسانية. ويتحول النقد من نقد للآخر الذي يعرفنا إلى نقد داخلي.

فرودنسون الفرنسي والشهيد حسين مروة العربي يلتقيان عندها في خانة واحدة وكما يلتقي القبيسي وليفي شتراوس. وطه حسين وتين.

أي لم نعد أمام منهج غربي ومنهج شرقي طالما المنهج غدا معرفة نظرية عامة يشترك فيها العربي والغربي ويختلفان لا على أساس الانتماء بل على أساس المنهج ذاته كما يختلف فيها الغربي عن الغربي والعربي عن العربي. فبدل الحديث عن أن مناهج المعرفة التي تطورت في الغرب لاتصلح كدراسة عالم آخر متميز، يغدو الحديث عنإاغناء المنهج بمعرفته عالماً آخر هو الشرق العربي.

غير أن هناك صعوبات ابستيمولوجية مازالت تستدعي نظراً فيما يتعلق بالاستشراق.

فما هي الواقعة الاستشراقية؟

فلمـا كان الاستشـراق ليس علمـاً بالمعنى الـدقيق للكلمـة لا يتحدد موضوعه بكل وضوح. يغدو الاستشراق جملة من المباحث والوقائع تحدد في النهاية المنهج. فنحن أمام وقائع تاريخية، إثنية، جغرافية، أدبية، علمية، اجتماعية، ثقافية واجتماعية.

فالمستشـرق كمؤرخ هو غيـر المستشـرق كعـالم لغـوي. أو سيسـولـوجي أو اقتصـادي أو مؤرخ للعلم أو ناقـد أدبي. وكـل صعيـد أو بحث يفـرض على الباحث طريقة البحث، وقد تتظافر عدة مناهج غير أن الواقعة تفرض ماهو أساسي في طريقة البحث.

وهذا بدوره يخلق مشكلة الانتقال من الميتادولوجيا العامة إلى الميتادولوجيا الخاصة.

ومن المشكـلات المهمـة أيضـاً: العلاقة بين الايديولوجيا والعلم في المعرفة الاستشراقية. فلا ينفع أبداً أن ترد الاستشراق إلى ايديولوجيا ذات أهداف عدوانية أو إلى علم بريء من الايديولوجيا. فهو معرفة تنطوي على الجانبين. ولكن من ذا الذي يستطيع أن يقدم معرفة عن الاستشراق هي بدورها خلو من الايديولوجيا؟.

فهـل مواجهـة الغـرب كمـوقف ايـديولوجي تسهم في دفع المعرفة الموضوعية للإستشراق إلى الأمام أم على العكس، إنها مشكلة مفتوحة.

هذا بدوره ينقلنـا إلى مشكلة أخـرى ألا وهي المستشـرق كبـاحث وعـلاقتـه بموضوع بحثه.

فإذا كان خيار المستشرق خياراً فردياً كذات حرة في اختيار موضوعها فإن خياره هذا محكـوم بحقـل ابتسمي ومنـاخ ثقـافي لا يستطيـع منـه فكاكاً. محكوم بمستوى المعـرفـة ذاتهـا في عصـره وهـذا لاينسحب على المستشرق فحسب بل وعلى ناقده أيضاً. بل وعلى كل باحث أو عالم.

فالحـديث عن ماركس مثـلاً أنه متأثر بالمعرفة الاستشراقية أو الوقوف ضد هذا الحـديث دفـاعـاً عن ماركس يضعنا مباشرة أمام مأزق لانخرج منه . إذا لم ننطلق من واقعـة العـلاقـة بين المفكـر وحقله المعرفي ومناخ الثقافي . عندها لاتغدو هناك قيمة لأي تقويم سلبي وإيجابي .

لقـد اعتـرف بريـان تيـريـز مؤلف كتـاب ماركس ونهـاية الإستشراق بما قدمته قائلاً : «عندما أقول أنني أنوي تحدي تيريز الإستشراق فإنني لا استثني مؤلفاتي عن الإسلام والتي تحمل آثار الإستشراق الفيبري حيث خضعت خلقة ودون ادراك لقوام السـوق الايـديـولـوجي ، فهـذه الـدراسة إذاً ، ليست مجرد تحليل نقدي للمغتربات السـوسيـولـوجيـة والمـاركسيـة في الـدرامـا الشـرق أوسطية ولكنها أيضاً عمل لإزالة الاستعمار الشخصي ، إلى حد كبير» .

إنهـا ولاشـك رغبـة في التحـرر الشخصي من كل مايستعمـر البـاحث . ولكن ماكـانت هذه الـرغبـة لتفهم أيضـاً لولم يكن البـاحث نفسه ثمرة مناخ يسمح بتكوين شخصية باحث كهذا؟؟

ولـو كانت الـرغبـة وحدها كافية لأن نكون جميعاً على هذا النحو لتمنينا ذلك . ولكن لن يضيرنا إذا مابدأنا بالرغبة والأمل في التحرر من الوهم . .

هوامش الفصل الثاني

١ - انظر مثلاً كتاب طه حسين في الأدب الجاهلي.

٢ - محمد البهي، نحو القرآن. القاهرة، ١٩٧٦ ص ١٤٠.

٣ - ٤ - نجيب العتيقي. المستشرقون ج ١٠ القاهرة، بلا تاريخ، ط ٤ ص ٧ - ٨.

٥ - أدوارد سعيد الاستشراق، ببيروت، ١٩٨١، ص ٤٦ - ٤٧.

٦ - أدوارد سعيد الاستشراق بيروت، ١٩٨١، ص ٤٧.

٧ - أدوارد سعيد، مصدر سابق ص ٧١.

٨ - مقابلة مع أدوارد سعيد، شؤون عربية العدد ٥.

٩ - نقلاً عن، مقالة، أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، الفكر العربي العدد، ٣١، ١٩٩٣.

١٠ - رنا قباني أساطير غربية الشرق، دمشق ١٩٨٨، ص ٨٢٧

١١ - فاسلي فاسليفتش الفلسفة الوسيطة، موسكو، ١٩٧٥، ص ١٩٢.

١٢ - رنا قباني المصدر السابق، ص ٢٨.

١٣ - هنري ماسيه، الإسلام، بيرو، ١٩٧٧، ط ٢، ص ٢٧٤.

١٤ - مونتغمري واط، الفكر السياسي الإسلامي، بيروت ١٩٨١، ص ١٦٢.

١٥ - مونتغمري واط، مصدر سابق، ص ١٦٥.

١٦ - نفس المصدر.

١٧ - مقابلة مع مخمد أركون - مجلة الفكر العربي / العدد السابق ذكره.

١٨ - مقابلة مع أركون المصدر السابق .

١٩ - مقابلة مع أركون المصدر السابق .

٢٠ - حسن الامـراني الاستشـراق بين العلم والايـذيـولوجيا ، مجلة الإنسان ، السنة الأولى العدد الأول ابريل ١٩٩٠ .

٢١ - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٥١ .

٢٢ - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ٢ ٥٢ .

٢٣ - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٥٢ .

٢٤ - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٥٤ - ٥٦ .

٢٥ - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٥٦ .

٢٦ - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٥٧ .

٢٧ - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٦٢ .

٢٨ - العروي العربي والفكر والتاريخ ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٤ .

٢٩ - العروي العربي والفكر والتاريخ ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٥ .

٣٠ - العروي العربي والفكر والتاريخ ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٤٢ .

٣١ - العروي العربي والفكر والتاريخ ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٤٢ .

٣٢ - العروي العربي والفكر والتاريخ ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٤٣ .

٣٣ - حسن قبيسي ، رودنسون وبنى الإسلام/ ١٩٨١ ، ص ٧ .

٣٤ - حسن قبيسي ، رودنسون وبنى الإسلام/ ١٩٨١ ، ص ٨ .

٣٥ - يريان تيريز ماركس ونهاية الاستشراق ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٦٩ .

الفصـل الثـالـث

حسن صعب وتحديث العقل العربي

حسن صعب و«تحديث العقل العربي»

لماذا العودة إلى فكر حسن صعب الآن؟ سؤ ال أول مايطرح لدى قراءة عنوان هذا الفصل.

إن الجواب على هذا السؤ ال، إنما ينطلق أولاً من البحث عن خيارات التقدم، أو التطور المطروحة الآن. فبعد المآزق التي عصفت بأنظمة الدول الاشتراكية والتي طالت الاشتراكية ذاتها كخيار انتصب أمام جزء من العرب أو الأنظمة العربية، يسأل العربي المعاصر عن مصير تقدمه، في وقت تزداد الحيرة لديه، فلا الرأسمالية أسعفته بالانتقال إلى درجة أرقى في سلم التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، ولا الاشتراكية حررته من سطوة التبعية، والقناعة التي كونها عن قدرة الاشتراكية سرعان ماتبخرت بفعل الأزمة وبفعل في الواقع ذاته.

وفي البحث عن علة ذلك، غالباً مايلقي المفكر العربي باللائمة على العقل العربي، فراح ينصب له محاكم قاسية بوصفه الخصم والحكم.

ذلك أن كل هجوم على العقل هو في نهاية الأمر طموح لبناء عقل جديد، وكل دفاع عن عقل جديد هو دفاع عن طريق للتقدم مهما أخفى نقاد العقل ميلهم هذا أو ذاك

وحسن صعب واحد من أشهر الذين قدموا إسهاما كبيراً في سبيل تحديث

العقل العربي منطلقاً في الأساس من أنه وحده القادر على انتشال الراهن العربي من مستنقع التخلف. وتزاد أهميته في الوقت الذي تعود فيه أيديولوجيا التحديث مرة أخرى إلى واجهة الأحداث لتعلن أن التحديث هو المخرج، لاسيما بعد فشل التطبيق الاشتراكي في الكثير من البلدان.

وبالتالي فعندما نناقش فكر حسن صعب التحديثي فإنما نطل بصورة مباشرة وغير مباشرة على ماهو سائد من نغمة الآن في الساحة الثقافية العربية، وقد يشكل فهمه وتحليل آرائه مدخلاً للإطلالة على جميع الاتجاهات الراهنة التي تصرخ: التحديث التحديث أيها العرب.

ولقد سبق زكي نجيب محمود حسن صعب في تطرقه إلى هذه المسألة، وإذا كان زكي نجيب محمود مباشراً إلى حد كبير في دفاعه عن تحديث العقل انطلاقاً من دفاعه عن مجتمع رأسمالي بنتامي. فإن المسألة لدى حسن صعب تأخذ منحى آخر. منحى تحديث العقل انطلاقاً من ثورة ثقافية، لأن العقل الحديث وحده القادر على تحقيق التنظيم اللازم، والتعبئة الشاملة لقوى الجيش والشعب معاً في سبيل التحرر، «وإن تحديث العقل هو الشرط الأول لتحديث الجيش، ولتحديث الشعب ولتحديث الاقتصاد ولتعبئة الموارد الإنسانية تعبئة إنمائية ودفاعية شاملة لحالتي السلم والحرب»[1].

ويقتضي التحديث من وجه نظره ثورة نفسية لايمكنها أن تتحقق إلا في إطار ثورة ثقافية، على غرار الثورة الثقافية في الصين ٦٦ ـ ٦٨ أو على غرار التربية الثقافية اليابانية[2].

ويرى الدكتور صعب أنه مهما كانت طرق التحديث مختلفة فإن استقراء ست عمليات تحديث في أمم ست توصل إلى أن خصائص الإنسان الحديث هي: الأهلية لتقبل الطرق والأفكار الجديدة، الاستعداد للتعبير عن الآراء وحس الوقت الذي يوجه اهتمام الإنسان إلى الحاضر والمستقبل لا إلى الماضي، الالتزام بالدقة والاهتمام بالتخطيط والتنظيم والفعالية، النزعة إلى اعتبار العالم قابلاً للحساب الرياضي، الإيمان بالعلم والتكنولوجيا، والاعتقاد بالعدالة التوزيعية»[3].

وتحـديث العقـل الشـرط الأول للتحـرر من التخلف والتحـرر من التخلف هو الانتقال من الطور التقليدي إلى الطور الحديث للتقدم. بكلمات أخرى هو الانتقال إلى خصائص الإنسان الحديث التي رآها في الأمم المتقدمة.

وينقسم العـالم ـ كمـا يرى حسن صعب إلى عوالم ثلاثة: ١ ـ العالم العربي الـذي يعتبـر الـديمقـراطية الليبرالية السبيل المفضل للنمو. وهو العالم الأغنى. ٢ ـ العالم الماركسي الذي يعتبر الديمقراطية العلمية الاشتراكية الطريق الأصلح للنمو. ٣ ـ والعالم الثالث الذي مازال يراوح بين الليبرالية والماركسية كأفضل سبيل للنمو[٤].

من الطبيعي أن يتفـاوت دخـل الفـرد بين هذه العـوالم الثلاثة وتتسع الهوة بين العـالمين الأولين والعـالم الثـالث ليصـل الفـرق في مرحلة صدور كتابه المعتمد بين دخـل الامـريكي الـذي يبلغ ٣٥٠٠ دولار. ودخـل اليمني البـالـغ خمسين دولاراً، ٣٤٥٠ دولاراً لصالح الامريكي.

ومؤلف كتـاب تحـديث العقـل العـربي لايضـع العـربي أمام خيارين للتقدم الخيـار الليبـرالي الغـربي والخيار الماركسي الاشتراكي. لأن هذين الخيارين يعبران عن تجـربتين تاريختين لمجمـوعتين من الشعـوب تتجاوزهما التجربة الإنسانية فيما هي عليه الآن من حركية شاملة[٥].

والخيـار الـوحيـد أمـام شعـوب العـالـم الثـالث هو خيـار الاقتصـاد في خدمـة الإنسـان، والتعبيـر الايـديـولـوجي عن هذا الخيـار هو أنه توجد ايديولوجية اقتصادية واحـدة وهي ايـديـولـوجية الاستخدام الكامل في السياق العالمي كله لجميع الموارد المادية والإنسانية لتأمين الأحوال المادية[٦].

وفي حقيقة الأمر أن كل من يعالج قضية التخلف في العالم الثالث ومن ضمنها الـوطن العـربي لابـد أن يقـوم بعمليـة مقـارنـة بين العالم المتخلف والعالم المتقدم الرأسمالي أو الاشتراكي. فالمتخلف هو بالأساس متخلف بالقياس إلى المتقدم.

غيـر أنـه ليس من حق أي كاتب جدي مهمـا أوتي من العلم وسعـة المعـرفـة والمعطيـات الإحصـائيـة الدقيقة التي تؤكد الهوة بين المتخلف والمتقدم ـ ليس من

حقه ـ تجاهل مسألة هامة جدا وهي أسباب التخلف، الأسباب التي جعلت من الهوة بين العالم الثالث وأوروبا تتسع إلى هذه الدرجة الكبيرة.

وإلا لانستطيع بالتأكيد الانتقال من رفض التخلف إلى تصور سبيل التحرر منه.

المسألة عند حسن صعب وغيره تكمن في خلطه بين أسباب التخلف ونتائجه واعتبار النتائج أسباباً.

لقد لخص جيفارا في وقته مسألة التخلف بشكل دقيق جدا حين كتب يقول: «وهذه الأوضاع ـ يقصد أوضاع البلدان المتخلفة ـ ليست من قبيل المصادفة. فهي تتوافق توافقاً دقيقاً مع طبيعة النظام الرأسمالي في توسعه الشامل الذي ينقل إلى البلدان التابعة أكثر أشكال الاستغلال إيذاء وبشاعة. وينبغي أن ندرك بوضوح أن الطريق الوحيد لحل القضايا التي تقلق البشرية اليوم يتمثل في إلغاء استغلال البلدان الرأسمالية المتطورة للبلدان التابعة إلغاء كاملاً، مع كل مايترتب على ذلك الاستغلال من نتائج[٧].

ليس هذا القول جديداً بشأن التخلف، لكن أهميته أنه يصدر على رجل دفع حياته ثمناً لوعي هذه الحقيقة وممارسة النضال العملي للتحرر من التخلف والتبعية، إذاً نقطة الانطلاق في معالجة مسألة التخلف هي النظر إليه نظرة تاريخية قبل كل شيء، نظرة تحلل الأسباب الموضوعية المادية التي أودت بشعوب كثيرة إلى هاوية التخلف الشديد، وما الانطلاق من تخلف العقل لفهم تخلف الواقع سوى قلب الأمور رأساً على عقب، وتبرئة الامبريالية العالمية من مسؤوليتها اتجاه تأخر الشعوب التابعة.

عندها يبدو التخلف في أساسه عدم السير على طريق الأمم المتقدمة دون أن نقبض بالضبط على الأسباب التي جعلت أمماً أخرى تحيد عن جادة الصواب فتتحول مظاهر التخلف كما ترى بعين التحديثي إلى أسباب، أي يصبح عدم الأهلية لتقبل الأفكار الجديدة، وعدم الاستعداد للتعبير عن الآراء وغياب حس الوقت الذي يوجه اهتمام الإنسان إلى الحاضر والمستقبل والماضي، وعدم الالتزام بالدقة وغياب

التخطيط والتنظيم، وعدم اعتبار العالم قابلاً للحساب الرياضي، وعدم الإيمان بالعلم والتكنولوجيا، وعدم الاعتقاد بالعدالة التوزيعية هي ذاتها أسباب التخلف، فيكون الحل هو الإيمان بهذه القيم، وتحقيق هذه القيم كفيل وحده لتحقيق الانتقال إلى التقدم المنشود.

ولو فرضنا جدلاً، أن هذه الوصفة وصفة صالحة فلماذا لايتصف العربي بالصفات الآنفة الذكر، وما هو السبيل إلى جعله متمثلاً لهذه الصفات؟

منطق حسن صعب يقود إلى تصور شكلي للمشكلة.

فنحن لانملك هذه الصفات، لكن العلة في العقل ـ دون أن نعرف أيضا لماذا كانت هذه العلة في العقل ـ ومن أجل تقدمنا يجب أن نمتلكها ولكي نمتلكها يجب أن يحدث العقل، أي يجب أن يمتلكها، وهذا يتطلب أيضاً إحداث ثورة نفسية، والثورة النفسية غير ممكنة بمعزل عن ثورة ثقافية ـ كما في الصين، أو تربية ثقافية كما في تجربة اليابان، ولكن حسن صعب لايؤمن كما أشار بإعادة إنتاج التجربتين الماركسية والليبرالية الغربية فلماذا يخف للدعوة إلى تمثل تجربة الصين وتجربة اليابان؟ وهل هاتان التجربتان خارج التقدم الاشتراكي والرأسمالي؟ بالتأكيد لا فالتجربة الصينية أحد الأشكال الممكنة للتقدم الاشتراكي واليابانية هي شكل خاص من التقدم الرأسمالي. ولكن لاخصوصية التجربة الصينية تنفي اندراجها في التجربة الاشتراكية بعامة ولا التجربة اليابانية تنفي اشتراكها في النظام الرأسمالي العالمي المهيمن في أوروبا وأمريكا وأجزاء كبيرة من العالم الثالث.

ولا يحسبن المرء أن حسن صعب في دعوته لتمثل تجربة الصين يدعو بنفس الوقت إلى الاشتراكية، لأنه يحول التجربة الصينية كلها إلى ثمرة ثورة ثقافية إذ أنه لايرى في التجربة الصينية في بناء الاشتراكية إلا أحداث عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨. وينظر إلى هذه الأحداث بوصفها «ثورة تحديثية، شاملة للعقل الصيني».[٨]

لكن الصين لم تنجز تقدمها الاقتصادي والاجتماعي ـ التاريخي بسبب ثورتها الثقافية عام ٦٦ ـ ٦٨، فالصين ـ وقبل عقود من الزمن قبل الثورة الثقافية ـ قد أنجزت ثورة اشتراكية تحررية. قادها الحزب الشيوعي الصيني.

ثورة أنجزت قبل كل شيء التحرر من التبعية للامبريالية، وعملت من أجل تحرر الشعب السياسي ـ الطبقي فماوتسي تونغ لم يطرح في معمعة النضال السياسي ـ الطبقي مسألة تحديث العقل الصيني. بل طرح مسألة الثورة الاجتماعية، دارساً ـ من موقع ماركسي ـ المجتمع الصيني بكل طبقاته وفئاته الاجتماعية وموقعها من عملية الثورة الاجتماعية.

لقد وصل ماوتسي تونغ في نهاية الأمر إلى أن الفلاحين الفقراء والعمال وأجزاء من البرجوازية الصينية الصغيرة هم وحدهم القادرون على إنقاذ الصين من تخلفها، وإنجاز تقدمها الاجتماعي بثورة اشتراكية.

وتحول القوى الثورية التي أشار إليها ماوتسي تونغ إلى جبهة تاريخية يقودها الحزب الشيوعي الصيني، أنجزت في نهاية الأمر الانتصار على أعداء الصين الداخليين وعلى الامبريالية بثورة اختارت الاشتراكية طريقاً للتقدم الاجتماعي ـ التاريخي والتحرر.

وما الثورة الثقافية ـ كحادث في تاريخ الصين بمعزل عن تقويمنا الإيجابي أو السلبي لنتائجه ـ إلا مرحلة من تطور الصين الاشتراكية، ولاينفي حقيقة أن الاشتراكية والثورة الاشتراكية هي هي التي نقلت الصين من مرحلة التخلف إلى مرحلة أرقى من التقدم الاجتماعي والتقني والعلمي. على الرغم مما يشاع اليوم حول الاشتراكية.

أما التجربة الرأسمالية اليابانية والتي يثير تقدمها السريع أسئلة كثيرة، فإن أحداً من الاقتصاديين الجديين لم يعزُ تقدمها إلى تربية ثقافية أو أخلاقية.

ففي الفترة التي شهدت اتفاقيات تجارية بين اليابان والدول الرأسمالية ـ حوالي منتصف القرن التاسع عشر ـ نشطت الحركة التجارية الداخلية وظهرت طبقة غنية من التجار. وكانت هذه الطبقة تقرض نبلاء الأرض (الدايميو) مبالغ كثيرة. وكانوا بنفس الوقت محرومين من الحقوق السياسية. وكان إلى جانب التجار جماعة من النبلاء الصغار وكانوا سابقاً فلاحين الساموراي، ساءت أحوالهم أثناء فترة السلم لعدم الحاجة إليهم. وقد حدث تقارب في منتصف القرن التاسع عشر بين التجار

والساموراي. وعندما تهددت اليابان من أمريكا قبض الساموراي على السلطة تحت اسم عودة الامبراطور الميجي سنة ١٨٦٨.

وكان قد تجمع لدى حلفاء الساموراي من التجار رأس مال تجاري كبير استخدمته حكومة الميجي للنهضة الاقتصادية والإصلاحات الاجتماعية.

من الضروري أن نشير هنا إلى أن الدولة قد قامت بدور أساسي في تطوير اليابان رأسماليا، حيث تولت بناء مختلف الصناعات، ولاسيما أن الصناعات الاستراتيجية الحربية تعود إلى مرحلة العهد الإقطاعي في أيام حكم طوكوجاوا كصناعة الحديد والأسلحة وبناء السفن.

واستمرت حكومة الميجي في تطوير الصناعة الحربية وبناء السكك الحديدية، وتحولت وزارات الحرب والبحرية والمالية إلى وزارات للصناعة، بل إن الدولة قامت ببناء الصناعات الخفيفة إلى جانب الصناعات الثقيلة، ولما كانت اليابان دولة فقيرة في الموارد الطبيعية لعبت الزراعة دوراً مهماً في عملية التحويل. وكان ذلك كله على حساب الطبقة الفلاحية التي أُرهقت بالضرائب حيث تخلى جزء من الفلاحين عن الأرض فبرزت عملية استئجار واسعة للأرض، أدت إلى زيادة الإنتاج الزراعي وتسويقه.

أجل لقد تحكمت الدولة بعملية تطوير الرأسمالية، فاقترضت مبالغ طائلة من البنوك، كما أنشأت عدداً من البنوك لتمويل الزراعة والصناعة والتجارة الخارجية. واهتمت الدولة بالتقدم التقني. وإنشاء مراكز بحوث عديدة كل ذلك أدى إلى التطور السريع والتقدم الرأسمالي الياباني الذي كان آخر شكل من أشكال انتصار الثورة الرأسمالية ذات المكانة المهمة في عالم الرأسمالية[٩].

ليس في نيتنا طبعاً ـ في هذه العجالة ـ أن نرصد جميع الجوانب المختلفة لعملية تطور الصين أو اليابان الاقتصادي والاجتماعي، ولكن أردنا أن نشير إلى أن التطور الحاصل في هذين البلدين لم يكن ثمرة ثورة ثقافية أو تربية أخلاقية. إنما هو عملية تاريخية اقتصادية فكرية متشابكة.

ويبدو للوهلة الأولى أن حسن صعب هو مع التحديث عن أي طريق جاء سواء

كان رأسمـاليـاً، أو اشتـراكيـاً، ولكن ـ كما سنرى فيما بعد ـ فإن حسن صعب مليء بالثقـة في إمكـانيـة إعـادة إنتـاج التجـربة الرأسمالية الغربية بقرار واعٍ بعد أن يتحرر العقـل من أسـاره الثقـافي المتخلف. عنـدها يغدو التحديث تحولاً ثوريا كما يرى، والتحول الثوري هو «التحول من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء»[10]. أو العودة إلى حقيقـة علاقـة الإنسان بالأشياء، لأن الزائف بناء علاقة بالكلمات، إذ ذاك تغدو عملية تزييف وعي الأطفال أو عقولهم كما يقول مانعاً من العلمية العفوية الطبيعية ألا وهي محاولة التعرف على خصائص الأشياء وحركتها وعلاقاتها[11].

ويبـدو أن حسن صعب قد فقـد الأمـل بجيـل صنـاعـة الكلمـات فعـول على الأطفـال وطـريقـة تربيتهم. إذ أن الثـورة الثقـافيـة تبدأ من تعهد الأطفال منذ الولادة بعملية تحديثهم من أجل أن «نهيء أطفالنا لعالم الغد لا لعالم اليوم ولا لعالم الأمس»[12].

يجب تربيـة جيـل متحـرر من القيم والمفـاهيم والثقـافة القديمة، وتلقينه قيـم ومفاهيم ثقافية حديثة.

كل ذلك يتطلب من وجهة نظر حسن صعب تحديثاً ثقافياً ـ قيمياً وتجديداً دينياً وتحديثاً قيادياً وتربوياً وإعلامياً إلخ.

ولكن كيف يمكن لجيـل أدمن صنـاعـة الكـدمـات أن يلقن جيلاً القدرة على صناعة الأشياء؟

التحديث القيمي

ينصب التحديث القيمي عند حسن صعب على تحديث الدين ولقد عالج هذه القضيـة في أكثـر من كتـاب، بدءاً من كتـاب (تحديث العقل العربي) مروراً بكتاب (الإسلام وتحديات العصر) وانتهاءاً بكتاب (إسلام الحرية لا إسلام العبودية).

وفي متن كتبـه الثـلاث يبـرز موقف حسن صعب الـواضـح من مسألة تحديث الإسلام، تحديث يقوم على نزع التناقض بين الحياة العصرية والإسلام أو بين الروح

العصرية والروح الدينية بعامة والروح الإسلامية بخاصة، فالروح العصرية هي روح التغير والروح الإسلامية خاصة والروح الدينية، بعامة، هي روح الغيب الذي لايتغير أبداً، الروح الإسلامية كينونة، والروح العصرية صيرورة. وهذه الروح متطلعة إلى اكتشاف قوانين الصيرورة والتغير، متجاهلة مالايتغير، جاحدة له، أوساخرة منه»[١٣].

التناقض بين الروح العصرية والروح الإسلامية تناقض بين الحضارة الدينية الإلهية وبين الحضارة العقلانية وطابعها العلمي و«هاتان الروحان هنا في حالة صراع في نفس كل مسلم منذ أن ابتدأ التفاعل بين الحضارتين في نهاية القرن الثامن عشر. ونجمت عن هذا التفاعل ازدواجية توترية في الشخصية الإسلامية المفكرة، ولدى الخاصة من المسلمين، فهذه الشخصية تعيش بالضرورة نسق الحياة العصرية، ولكنها تعتقد بالوراثة أو تأثير البيئة وتعيش نسق التفكير الديني»[١٤]، وهذا ماأحدث هوة بين اعتقاد المسلم الديني وبين سلوكه الحياتي، وهوة في المجتمع بين الخاصة المتفكرة والعامة المؤمنة[١٥].

وعليه، فإذا لم تتحرر الشخصية الإسلامية من هاتين الهوتين فإن حركتها ستظل آلية ببغائية غير مبدعة.

من أين يبدأ التحديث في الإسلام؟ يرى حسن صعب أن لابد من انفتاح الفكر الديني الإسلامي لتفاعلات واجتهادات وتكيفات جديدة لابد من «التوفيق بين مقولتي العلوية والإنسانية ومقولتي الديمومة والتفكير ومقولتي التقليد والإبداع»[١٦] و«مادامت الحقيقة مصدرها الوحي، أي الكتاب أي القرآن، فإن التحديث يتطلب أولاً تجديد مفهومنا للكتاب والكلمة الآلهية»[١٧].

ويرى السيد حسن صعب، أن ردود الفعل الإسلامية التي ظهرت حتى الآن للتحدي الحضاري الحديث هي دون مابلغه تطور الإنسان الحضاري الراهن، ويجمل ردود الفعل هذه في أربعة: ١ ـ الاتجاه المحافظ، الذي لايرى في الحياة العصرية إلا خطراً على النسق الحياتي الإسلامي، ٢ ـ الاتجاه التوسطي الذي يوصي بالإقبال على خير الحضارة وتفادي شرها». «وينادي بالتوفيق بين خيرها وخير الإسلام» ٣ ـ «الاتجاه المسترسل مع الحياة العصرية، الذي يرى أن قوانين حركتها

هي إحدى قوانين حركة الإنسان»، ولذلك يرى الآخذ بها والاكتفاء بالإسلام كعقيدة تصل مابين «الإسلام» وربه ـ وربما يقصد الإنسان وربه. ٤ ـ الاتجاه المتجاوز لهذه المواقف الثلاثة وهو الاتجاه الذي يرى أن حركة التاريخ نسخت الإسلام وأي دين اخر نسخا نهائياً ويدعو إلى اعتماد موقف علماني عقلاني اتجاه الحياة العصرية[١٨].

ولهذا ينبري حسن صعب إلى اكتشاف الحقيقة القرآنية فيما يتعلق بالإنسان، فالإنسان في القرآن خليفة الله على الأرض، والمكرم على العالمين، وهو الكائن الحر الوحيد، الذي يختار الاعتقاد الذي يشاء، وهو وحده باستطاعته بلوغ الله، أي الحقيقة وما الوحي إلا دعوة للإنسان للبحث النهائي عن الحقيقة، والإنسان أخ للإنسان هذه الصورة التي رسمها القرآن للإنسان لم تتجسد بعد لا في الحضارة الحديثة، ولا في الحضارة الإسلامية ولا في أية حضارة أخرى[١٩] ـ كما يرى ـ ولهذا فنحن مدعون لأن نجسد هذه الصورة في جميع تشريعاتنا وتنظيماتنا الجديدة[٢٠].

إن تحديث الإسلام يعني ضمناً ـ استناداً إلى ماسبق ـ أن الإسلام في صورته الراهنة عقبة أمام التحديث. ولهذا خف مؤلف «تحديث العقل العربي» إلى نزع التعارض بين الدين والعلم، لئلا تكون القيم الدينية عائقاً في وجه عملية التحديث التي ينشد. فطلب من الدين الانفتاح على المناهج العلمية كما طلب ببعث روح الاجتهاد غير المتناقض على العصر. أو العودة إلى موقف الإسلام من مناهج المعرفة النقلية والفعلية مابين القرن السابع والقرن الرابع عشر لأنه الموقف القرآني الصحيح. وفي تلك المرحلة بالذات ـ كما يرى ـ تطورت النزعة التجريبية والعلمية الاجتماعية والمغامرة العقلية. ولهذا تجدد الإسلام وكان تركه هو المسؤول عن أسباب سبات الإسلام من القرن الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر[٢٢].

ينقلنا حسن صعب مباشرة إلى قضية هامة ـ وإن لم يكن قد عالجها معالجة نظرية نوافقه عليها ـ ألا وهي: ماهو موقع الوعي الديني الإسلامي في السيرورة التاريخية المعاصرة للوطن العربي؟.

والسيرة التاريخية ـ كما تبدو له ـ هي عملية انتقال المجتمع العربي من التقليد إلى الحداثة. ولأن الدين يندرج في عداد التفكير التقليدي، فهو عائق أمام هذا

الانتقـال ، ولمـا كان غيـر قادر على شطب الدين بجرة قلم فإنه يريد شطبه عن طريق تحديثه ، وتحديثه كما رأينا يتطلب إعادة تأويله بما ينسجم مع أيديولوجية التحديث .

ولكن السؤ ال هل الإسلام في الشرق العربي مسؤ ول عن استمرار التخلف . وإذا كان فعلاً مسؤ ولاً عن ذلك فلماذا؟

الـدين في جوهـره احتجـاج على العـذابات التي أنتجتها الأرض وكوت ظهور البشـــر . إنـه الخـلاص الإلهي بالنسبـة إلى المسيحيـة . أجـل انتصـر المسيـح لأن سبارتاكوس هُزم . لكن فهم استمرار الوعي الديني لايمكن النظر إليه من زاوية جانبه الاحتجـاجي . كمـا أن التحـولات في وظيفة الدين الاجتماعية قد عكست جملة من التطـورات التـاريخية ـ الطبقية . وإلا كيف نفهم تحول المسيحية من وعي للمعذبين إلى ايديولوجيا تبرر اضطهاد البشر في القرون الوسطى؟

والسؤ ال الأهم في علاقة الدين بالتقدم الاجتماعي سلباً أو إيجابياً هو في أي شرط تاريخي يتحول الدين إلى أيديولوجيا؟

وكلمة أيديولوجيا تشير هنا إلى الوظيفة التي يقوم بها الدين كأيدولوجيا طبقات وفئات محددة تاريخياً . أي كيف نعزل الدين كوعي شعبي كثقافة شعبية عن وظيفته السياسية ـ الطبقية .

وإذا ماتعلق الأمـر بالإسـلام كأحـد الأديـان الكبرى التي مازالت شعوب كثيرة تدين به عربيـة وغيـر عربيـة ، فإن الباحث في استمراره وحضوره لايمكن أن يتجاهل تحوله إلى وعي فئات وطبقات اجتماعية ترى فيه طريقاً لتحقيق مصالحها .

البـاحث مدعـو للتمييـز بين تحـول الـدين الإسـلامي إلى طاقة توجه جماهير واسعة تسعى نحو تحررها من التبعية وتحوله إلى ايديولوجيا محافظة يكرس التبعية .

والنظـر إلى التخلف المعـاش من زاويـة دور الـدين الإسـلامي كأحـد أسباب التخلف تجـاهـل لحقيقـة التخلف الاجتمـاعي والسيـاسي والاقتصادي . فالتخلف ظاهـرة تاريخيـة لاتـرتـد إلى تخلف الـوعي ، وإلا لكـان تقـدم الـوعي كفيل بتجاوز التخلف . وهـذا ماينطبق على كثيـر من التنـويـريين العـرب الـذين يجعلون الإلحاد مقدمة للانتصار على التخلف ، أو مقدمة لإعادة إنتاج أوروبا في عالمنا المتخلف .

طبعاً المسألة عند حسن صعب لاترتد إلى أن التحرر من الدين يؤدي إلى التحديث بصورة مباشرة وهو لايدعو لمثل هذا التحرر ولكن موقفه من الدين في نهاية المطاف لايختلف في الجوهر مع معظم التنويريين العرب. لأنه يرى في الأصل أن الصراع يقوم بين النظرة الدينية والنظرة العلمية في الشرق العربي، ولهذا يدعو إلى جعل الدين بعد تحديثه أساساً لتأسيس النزعة العلمية، وبالتالي تتفتح أمام العرب إمكانية التواصل مع الحضارة الحديثة ولهذا عندما أراد أن يفسر تطور العلوم التجريبية في الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط ردها إلى انفتاح الدين وتجديده ورد التخلف العلمي إلى انغلاق الدين وجموده.

هذه النزعة الميكانيكية لاتفسر لنا، لاتطور العلوم الوسيطة ولا سيرورة الدين ذاتها والتحولات التي جرت في المعقدات الدينية.

لقد كتب الدكتور نايف بلوز معللاً ازدهار الحياة الثقافية والايديولوجية والعلمية في العصر العباسي قائلاً: «إن ازدهار المدن الإسلامية قبل الاستقلال الفعلي وبعده عن مركز الخلافة في بغداد وتطور النشاط الحرفي والتجاري والإداري فيها، وكفاحات الفلاحين والفئات المرتبطة باقتصاد المدينة ضد التفكك الإقطاعي والاضطهاد والاستثمار كان لها دور كبير في عدم نمو مؤسسة دينية تراتبية رسمية مهيمنة تنيط بنفسها وحدها إقامة الصلة بين الإنسان وخالقه، وتصوغ عقيدة رسمية جامدة تخضع كل مجالات النشاط الفكري.. وتجعل العلم خادماً للإيمان وتأويلها الرسمي له وكما فعلت الكنيسة في أوروبا»(٢٣).

ثم يتابع قائلاً: «كل ذلك أفسح المجال أمام النظر العقلي الحر في تأويل العقيدة والتأريخ ومواجهة الصيغ الدينية والفقهية بموونة تتفق مع متطلبات الأوضاع المستجدة»(٢٤).

كما لم يرتبط تخلف المرحلة الإسلامية العثمانية بترك روح الإسلام، بقدر ماكان ثمرة شروط اجتماعية سياسية تاريخية.

فلقد أدى انحلال النظام العسكري الإقطاعي في أواخر القرن الثامن عشر وانهيار الاقتصاد الفلاحي الذي ترافق مع الطبيعة الاغتصابية للاستحواذ على فائض

الإنتـاج من قبـل الـدولـة والمـرابين ونظـام المحـاصصة إلى تخلف هائل في القوى المنتجـة وعـلاقـات الإنتـاج، وإلى تفشي الفساد في جهات الدولة وبروز الحركات الانفصـاليـة، وهـذا ماحـدد مصيـر الثقـافة آنذاك حيث ساد الإيمان الغيبي والعقائد الدينية الجامدة وسيطرت الخرافات والأباطيل وكان الجهل شاملاً[٢٥].

كما ارتبط نشوء الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بتغيرات عميقة في البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية الإقطاعية في مصر وسوريا، وبتأثير حاسم للثقـافـة الأوروبيـة في مرحلة هيمنة الرأسمالية عالمياً، وكان الإصلاح الديني محـاولـة من محـاولات الـدفـاع عن العـلاقـات الـرأسمالية الوليدة وتعبيراً عن عجز الايديولوجيا الدينية السائدة عن مواكبة التطورات الداخلية والعالمية[٢٦].

لانريد هنا ـ في هذه العجالة ـ أن نرصد علاقة الدين بالواقع الاجتماعي ولكننا أردنـا التأكيـد أن الـدين ليس عامـلاً حاسماً في تفسير لاتقدم الشرق ولاتخلفه. وأن تطوره وبروز اتجاهات متعددة في قلبه لايفسر ذاته بل تفسره جملة الشروط المتعينة ـ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

إن هذا لاينفي على الإطـلاق، إمكـانيـة أن تتحول ايديولوجيا دينية إلى عائق أمـام التقـدم التاريخي والثقافي، ولكن هذا غير ممكن إلا أذا تحولت إلى ايديولوجيا دولـة أو فئـات سائـدة لاتـرى في التقدم الثقافي ـ التاريخي مصلحة لها. أو ترى فيه خطـرا عليهـا، وعنـدهـا لايكـون الصراع ضد الايديولوجيا الدينية صراعا ضد الدين فحسب، بل وضد الطبقة الاجتماعية التي تحوله إلى سلاح مادي.

أمـا عنـد حسن صعب فلا نجـد أبدا، أي ترابط بين الايديولوجيا الدينية وبين حاملها الاجتماعي. لذا يظل الدين بالنسبة إليه عالماً مجرداً لا علاقة له بالحياة.

أي لانفهم عنـد حسن صعب ـ لمـاذا يكـون الإسـلام عامـل تقـدم أو عامـل تخلف، سوى أن الإسـلام يتحجـر فيكـون عامـل تخلف وإذ يتجـدد فيكـون عامـل تقدم، ولكن لماذا يتخلف ولماذا يتجدد؟

من زاوية التحليل المجرد فإن كل وعي ديني هو وعي غير علمي وغير عقلاني بالعـالم ـ وهـذا لاشـك فيـه، ولكن المسألـة، مسألة تحرر الشرق العربي ليست في

وجود صراع بين وعي ديني ووعي علمي.

فالمسألة عندما تطرح في إطارها التاريخي الحقيقي فإنها تأخذ صيغة صراع بين قوى اجتماعية تنزع نحو تحررها السياسي والاجتماعي والقومي، بين قوى داخلية وعالمية ـ امبريالية تبذل كل طاقاتها من أجل المحافظة على علاقة التبعية ـ تبعية بلداننا إلى حاجات الرأسمالية العالمية.

عندها يطرح من يدافع عن مصالح البشر المستعبدين الكفاح الذي يدرج هؤلاء البشر مؤمنين أوغير مؤمنين في جبهة تاريخية واحدة ينمو وعيها ويتغير في سيرورة النضال من أجل خلق الجنة على الأرض.

ولكن حسن صعب الذي لايكترث كثيراً بممارسة النضال الحي للبشر ولايلتفت إلى الجماهير ودورها، في تقرير مصيرها، ولا ينظر إليها إلا ككم هامشي، أو عقبة أمام التقدم، ولايرى في تحررها تحرر المجتمع والأمة، فإنه يطرح نظريته النخبوية في مايسميه التحديث القيادي.

ماهو التحديث القيادي.

التحديث القيادي

ينطلق حسن صعب من أن التحديث القيادي يجب أن يسبق التحديث المجتمعي. وهولهذا يخف لصياغة نظرية قيادية إنمائية عامة قابلة لأن تطبق تطبيقاً كيفياً خاصاً على لبنان وعلى غيره من الدول العربية والنامية(٢٧).

القيادة التحديثية ـ كما يرى صاحب كتاب «الإنسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية» هي القيادة الريادية الإنمائية، قيادة سياسية ملتزمة التزاماً كلياً بالتحديث والإنماء(٢٨). والنظريتان الماركسية والليبرالية تتفقان في إعطاء القيادة الإنسانية دوراً ريادياً في عملية الإنماء، سواء كان هذا الدور سياسياً أو اقتصادياً أو دوراً إدارياً تدبيرياً، وبالتالي تلتقي عملية الإنماء الامريكي مع عملية الإنماء السوفييتي في مستواهما التكنولوجي الجديد.(٢٩).

وإن أهميـة الـدور الإنمائي الريادي للقيادة السياسية يبرز في أهمية دور الدولة في الإنمـاء الاقتصـادي، وفي عجـز الـرأسمـاليـة الخـاصة المسيرة بحوافز الربح أو بقوانين التنافس السوقي وحدها عن تحقيق التغيرات الإنمائية السريعة في الدول النامية[٣٠].

ثم يتابع السيد حسن صعب: إن كل تغير سياسي هو أولاً تغير قيادي، إنه تغير في القيـادة السيـاسيـة أو في تكوينها أو في وعيها . . . «وإذ وعينا الإنماء على حقيقته كإنمـاء في عقـل الإنسان ولعقل الإنسان أو كتغير في عقل الإنسان وتغيير لعقليته فإن القائد السياسي يجب أن يكون هو المتغير والمغير الأول، أو يجب أن يكون المحرك إن لم نقـل المبـدع الأول للوجهـة الإنمـائيـة وللسيـاسـة الإنمائية الجديدة وهذا هو المعنى التاريخي والوظيفي للدور الريادي للقيادة»[٣١].

ماهو نموذج القيادة الإنمائية الريادية التي يدافع عنها حسن صعب؟

- يرى حسن صعب أن هناك خمسة نماذج مثالية للقيادة الإنمائية - مستنداً إلى المنهج المقارن - ١ - الملكي، ٢ - البرجوازي، ٣ - الثوري الفكري، ٤ - القومي، ٥ - الاستعماري، ومقولة المقارنة بين هذه النماذج هي التصنيع.

والنماذج الخمسة هذه هي نماذج القيادات التي حققت التصنيع في العالمين الغربي والشرقي أو ماتزال تناضل في سبيل تحقيقه في العالم الثالث[٣٢].

النمـوذج الأول الملكي حقق التصنيـع في ألمـانيا واليابان، والنموذج الثاني، البورجوازي حقق تصنيع أكثر الدول الغربية، النموذج الثالث الثوري - حقق التصنيع في الـدول الشيـوعيـة، والنمـوذج الـرابع - القومي، هو نموذج لقيادات الإنمائية في العالم الثالث، والنموذج الخامس - الاستعماري فإنه في طريق الزوال في أكثر بلدان العالم الثالث إلا في العالم العربي[٣٣].

هذه «النماذج، نماذج مثالية عامة - كما يرى حسن صعب . .» وبما أن لاوجود لحتمية علمية أو تاريخية مطلقة تفرض على أي مجتمع نموذجي مامن هذه النماذج دون الآخر. «فالاختيار النموذجي العلمي لكل مجتمع - هو الاختيار الاختباري لا

الاختبـار ـ الايـديـولـوجي ، أي الاختبـار الـذي تحـدده الـوسـائل المتوفرة والغايات المنشودة وتهتدي فيه بتجارب الآخرين اهتداءاً مبدعاً لااهتداءاً مقلداً»[٣٤].

ثم بعـد أن ينتقـد حسن صعب نمـوذج القيـادة اللبنـانيـة آنـذاك ، القيـادة من النموذج الرابع أي النموذج القيادي القومي يطرح نموذج المطلوب وهو نموذج القيادة المؤلفة من المفكرين التحديثيين ، والحق أنه يطرح هذه القيادة كقيادة للبنان ، دون أن يعمم ذلـك ، بالنسبـة إلى الـوطن العـربي ، فهـويرى أن المفكـرين التحـديثيين منتشـرون الآن في لبنـان «وفي ميـادين الفكـر والتـربية والإعلام والسياسة والاقتصاد والإدارة العـامـة وفي الأوسـاط الجـامعية والنقابية . وهؤلاء مدعوون لأن يضعوا حداً لتبعثرهم بانضوائهم في تنظيم حزبي سياسي جامع»[٣٥].

ويـرى حسن صعب ، أن «حـزب التحـديثيين» هذا الإدارة الـوسيليـة للوحـدة وللتـلاحم الـوطني في جمع المجتمعات التعددية ليبرالية كانت أوماركسية آسيوية أو أفـريقيـة ، وهـذا يعني أن يوسـع من أهمية انضواء التحديثيين في حزب واحد ليشمل بلداناً غير لبنان .

باختصـار شديـد يدعـوإلى القيادة الفكرية الرسولية المنبعثة من مختلف فئات الطبقات الوسطى ، والمنفتحة للقادة النقابيين من العمال والفلاحين بمختلف فئاتهم[٣٦].

عنـدمـا صدرت مؤلفـات حسن صعب الأساسية في الستينات ، كانت منتشرة إلى حد كبير «نظرية» المجتمع الصناعي ، وكان وربما لم يزل واقعاً تحت تأثير هذه النظرية ، بالتالي بحث حسن صعب عما يجعل المجتمع المتخلف مجتمعاً صناعياً فلم ير في السيـاسـة إلا ذلـك الجـانب الذي يحقق بناء المجتمع الصناعي . كما لم ينظـر إلى كل التقـدم الهـائـل في جميـع الـدول على اختـلاف نظمتهـا السيـاسيـة والايـديـولـوجية سوى المستوى الذي وصلت إليه هذه الدول أو هذه المجتمعات في عملية التصنيع .

وهـذا مايتضـح من ربطـه بين شكـل الـدول أونظـامها السياسي وبين الإنجاز الذي حققته في عملية التصنيع ، أي لم ينظر إلى الشروط التي كونت وخلقت النظام

السياسي في هذا البلد أو ذاك، فخف للبحث عن نظام سياسي في الشرق العربي، وفي لبنان بخاصة يحقق مايصبو إليه من «نماء» وليس النماء إلا التصنيع.

وعلى أساس ذلك ينتفي الاختلاف بين جميع الأنظمة السياسية لأنها واحدة من حيث الهدف النهائي ألا وهو التصنيع.

من الصعب طبعاً على أي باحث في تخلف العالم الثالث بما في ذلك الوطن العربي أن يتجاهل حقيقة تخلف الصناعة في هذه البلدان، كما لايمكن تصور استقلال هذه البلدان خارج الانخراط في الانتاج الصناعي والتقدم التقني المنشود، ولكن الربط بين تقنية تحديثية وبين تسريع عملية التصنيع ربط زائف جداً. لأنه يتجاهل جملة من العوامل الداخلية والخارجية التي مازالت تقوم بدور الكابح العملية تصنيع هذه البلدان!

المجتمع الصناعي نظرية أوروبية ـ أمريكية برجوازية ودعاتها كثيرون بدءاً من روستو وبيل في أمريكا وانتهاءاً بريمون آرون في فرنسا، ويعتقد دعاة المجتمع الصناعي ـ أن ـ أي هذا المجتمع هو مرحلة خاصة من مراحل التطور الاجتماعي. حيث يحدده مستوى التقنية المعاصرة وتنظيم الإنتاج. وهذا يعني أن العلاقات الانتاجية بين البشر والعلاقات الطبقية لاتقوم بأي دور في تحديد خصائص المجتمع في هذه المرحلة أو تلك، بل العامل الحاسم والوحيد في تحديد خصائص المجتمع وخاصة المجتمع المعاصر هو تقنية الإنتاج أو وسائل الانتاج. إذ ذاك يغدو تطور المجتمع هو ذاته تطور التقنية وتطور التقنية يخلق المؤسسات المطابقة له وسيؤدي في نهاية الأمر إلى زوال الفرق بين الاشتراكية والرأسمالية كنظامين اجتماعيين.

ودعاة المجتمع الصناعي إذ يتجاهلون العلاقات الإنتاجية فإنهم يطرحون نظرتهم إلى التطور الاجتماعي من خلال إبراز خصائص الإنتاج الصناعي الضخم، ومن ثم يبرزون دور الدولة بوصفها الوسيلة الوحيدة والحاسمة في توجيه الرأسمالية المعاصرة. ويجعلون من متوسط دخل الفرد معياراً هاماً من معايير نضوج البنية الاجتماعية، وعليه تبرز أهمية النخبة من الاختصاصيين والتكنوقراطيين أو أهمية التحديثيين عند حسن صعب مثلاً.

قلنا: إن أحداً لايستطيع إنكار أهمية الصناعة في تطور البلدان المتخلفة، بل لايستطيع إنكار دورها في حياة المجتمع الإنساني ككل. ولكن التصنيع أو الصناعة يندرج في عداد القوى الإنتاجية، أي أن الصناعة مستوى محدد من مستويات تطور القوى الإنتاجية فحسب، أو مستوى تطور الصناعة، والنظر إلى البنية الفوقية ككل في ترابط مع تطور الصناعة هو أهم مايميز دعاة المجتمع الصناعي.

لقد فسر ـ في وقته ـ ماركس تطور الصناعة في علاقاتها بالعلاقات الإنتاجية، فالصناعة قد ظهرت تاريخياً وتطورت في مسار ظهور الرأسمالية والرأسمالية شكلت أساساً للإنتاج المادي الذي ترافق مع إنتاج الآلة المتطور والنمط الجديد للمنتج ـ العامل الصناعي. أي أن الرأسمالية قد طورت أساس الصناعة التقني، وبفضل الاستعمال الواسع للآلة تزايد الحصول على فضل القيمة بشكل واسع. ولكن الرأسمالية إلى جانب تطويرها الصناعة كأساس مادي تقني للرأسمالية، خلفت التناقض الأساسي في المجتمع الرأسمالي، بين البروليتاريا الصناعية والبرجوازية ولهذا فإن تطوير الصناعة ليس جديداً على علم الرأسمالية المعاصرة، بل الجديد هو مجال تطورها ـ وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ـ في شروط الثورة العلمية ـ التقنية.

ويبقى السؤال الذي طرحنا سابقاً مطروحاً أمامنا هنا، هل يمكن للوطن العربي في ظل التقسيم الدولي الحالي للإنتاج أن يمشي بخطوات سريعة نحو التصنيع في ظل العلاقات الرأسمالية المتخلفة.

إن السؤال عندما يطرح في هذه الصيغة، لايعود هناك أهمية كبيرة لدور النخبة التحديثية، بل الأهمية تدور حول العلاقات الإنتاجية التي تشكل أساس التصنيع، والتي تحدد أيضاً دور الدولة في تسريع عملية التصنيع.

وليس مصادفة أن الدولة العربية التي بلغ فيها التصنيع درجة عالية من التطور، هي تلك الدول التي أنجزت بهذا الشكل أو ذاك علاقات إنتاج اشتراكية في ظل سلطة دولة معادية للامبريالية وتسعى إلى وضع حدٍ لعلاقة التبعية بها، بمعزل عن رأينا الراهن بهذه التجارب من حيث نظام الحكم.

فمصـر النـاصـريـة مثـلا ، استطاعت تشييد مشاريع صناعية كبيرة بفضل نقل التكنولوجيا العصرية وإعداد الكادر الوطني اللازم لذلك ، ولم يكن هذا ممكناً إلا في إطار سلطة وطنية تدخل كعامل تسريع لعملية التقدم بشكل عام والصناعة بشكل خاص .

فالـدولـة تلعب دوراً أساسياً في عملة التصنيع الوطني ، ولانريد الآن التحدث عن التصنيـع كعمليـة ذات نتـائـج اجتماعية ـ طبقية ـ وسياسية وأخلاقية ، بل نكتفي بالقـول : إن تجـربـة مصر في الستينات قد أكدت أهمية رأسمالية الدولة ذات التوجه الاشتراكي في خلق المقدمات الضرورية لعملية التصنيع . وهنا بالذات تلعب القيادة السيـاسيـة دوراً هامـاً لامن حيث طبيعتهـا النخبوية التحديثية ، بل من حيث طبيعتها الطبقيـة والقـوى الاجتمـاعية والأساس الفكري الايديولوجي الطبقي الذي يحركها ، وأكـدت التجـربـة التـاريخيـة مرة أخـرى أن مصـر بعـد أن تمت الـردة فيها وأعيدت العـلاقـات الـرأسمـاليـة التـابعـة قد تحولت إلى شبه مستعمرة امبريالية وسوقاً واسعة للسلعة الغربية ، التي تدمر الآن سوق السلعة المحلية .

وتأسيساً على ماسبق ، لايعدو للنخبويين التحديثيين أهمية تذكر . فإن المسألة تطـرح على النحـو التـالي : هل تمثـل القيادة السياسية مصالح الشعب الواسعة ، أم مصالح أقلية برجوازية تابعة وحقيرة بالمعنى الأخلاقي؟

هل سلطة الدولة معادية للامبريالية أو لأمريكا بالذات؟ أما تابعة لها وأداة من أدواتها؟

هل تعمـل الـدولـة على تطـوير الاقتصاد الوطني وتربية الكادر العلمي ، ونقل التقنيـة في إطـار سياسية عامة للتحرر ، أم تعمل الدولة على حماية عملية الاستغلال الامبريالي واستمرار العبودية؟

إذ ذاك فإن من الطبيعي أن لايكون هناك أهمية لأية قيادة سياسية حيادية همها الوحيد أن تنقل المجتمع العربي من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي .

ومـا الـدفـاع عن قيادة تحديثية حيادية ، حيادية تجاه التناقض الطبقي ، حيادية تجاه الصراع العالمي ، حيادية تجاه استغلال الامبرياليين في الشكل فقط ، إلا دفاعاً

عن العلاقات الرأسمالية السائدة المتخلفة ودفاعاً عن السلطة السياسية المتحكمة بمصائر البشر المسحوقين، ودفاعاً عن أحط أشكال البرجوازية التابعة، إنه ببساطة - أي هذا الدفاع - صورة ايديولوجية للدفاع عن التخلف وليس التقدم.

لانريد أن نتوقف عند الأشكال الأخرى من التحديث التي يطرحها السيد حسن صعب، إذ أنها تجري على نفس المنوال، بل سننهي هذا البحث في السؤال التالي: ما التحديث أصلاً؟

التحديث مصلح قده بعض المفكرين الغربيين لصياغة تصور جديد لعلمية التغير الاجتماعي، المتناقض في الأساس للتصور الماركسي للتقدم التاريخي - الاجتماعي. إنه ليس من ابداع حسن صعب إطلاقاً بل أن حسن صعب يستعيره من الغرب ولاسيما من روستو، لبيست، الموند، بندركس، باي ليرز وآخرين. وهذا الأمر ليس نقطة مطعن طبعاً، فكلنا يستعير من الغرب.

وعلى الرغم من أن حسن صعب يعتبر التحديث «ثورة» فإن التحديث ينفي عملية الانتقال الثوري من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى عديدة، أي ينفي التحول الثوري من تشكيلة اجتماعية - اقتصادية إلى تشكيلة أكثر تقدماً. نقطة الانطلاق التحديثية هناك نمطان من المجتمعات: نمط تقليدي قديم ونمط حديث. والمسألة كلها تكمن في انتقال المجتمع من مجتمع قديم تقليدي إلى مجتمع معاصر. ومن المجتمع المعاصر إلى مجتمع المستقبل.

يرى بندركس أن «العنصر الأساسي في تعريف التحديث هو أنه منسوب بضرب من التغيرات الاجتماعية التي حدثت منذ القرن الثامن عشر - التغيرات التي أدت إلى «الاختراق» السياسي والاقتصادي في بعض المجتمعات الرائدة والتي سببت بالتالي تغيرات في المجتمعات التابعة لها»[٣٧].

أي أن عملية التحديث تفرض وجود دول نموذجية متقدمة، ودولة تابعة تسعى لإعادة إنتاج تجربة هذه الدول المتقدمة.

وفي هذا المعنى يتحدث ليفي عن معيار التحديث من حيث وجود الدول الحديثة كالولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفييتي وانكلترا وفرنسا، ووجود

دول مازال أمامها شوط طويل للوصول إلى مستوى الدول الحديثة الآنفة الذكر[٣٨].

ويحاول فيركل أن يجعل من التحديث نظرية في التقدم الاجتماعي، بعامة وليست فكرة توحي بعملية لحاق الأمم المتخلفة بالأمم المتقدمة، ناظراً إليه من حيث هو انتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي. ويعتبر أن هذا الانتقال يترافق مع مراحل ثلاث من التطور الاجتماعي السياسي. آ ـ المجتمع التقليدي ـ الملكية الأليفارشية. ب ـ مجتمع الدفعة أو الوثبة ـ الامبراطورية البيروقراطية والاستبدادية، ج ـ المجتمع التحديثي المعاصر ـ ويعني به المجتمع الرأسمالي ـ الديمقراطية التمثيلية[٣٩].

مما لاشك فيه أن العالم الثالث في مستوى التطور التاريخي ـ الاجتماعي عالم متخلف عن العالم الرأسمالي الغربي والامريكي الياباني، ومشكلة اللحاق بمستوى التطور بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث ليست منعزلة على الإطلاق عن حاجات الإنسان المتخلف في الحياة والحرية والتمتع بإنجازات الثورة التقنية المعاصرة وتحقيق هذه الحاجات لاتنفصل أبداً عن الاستقلال السياسي والاقتصادي الذي من شأنه أن يقضي على الاستغلال الفظ الذي تمارسه الرأسمالية الغربية للدول النامية كما لا ينفصل عن العلاقات الديمقراطية التي تمنح الفرد فاعلية أكثر في المجتمع.

وأساس المشكلات الاقتصادية ـ العوز المادي، والتخلف التقني والصناعي بالنسبة إلى إنسان العلم الثالث أساس سياسي قبل كل شيء. حتى لوطرح هذا الإنسان قضية اللحاق بأوروبا الرأسمالية. فهل هناك إمكانية لتطور رأسمالي مستقل خارج تحطيم علاقة التبعية التي تفرضها الرأسمالية العالمية على المتخلف وهل يمكن تحقيق تحطيم علاقة التبعية بالرأسمالية العالمية عن طريقة التطور الرأسمالي؟

إن تشكل الرأسمالية الغربية قد استغرق مدة طويلة (من القرن السادس عشر). وقد تطورت ونمت بشكل تدريجي وطبيعي. أي أنها نشأت بفعل التطور الداخلي للغرب. بعد أن تراكمت جملة من الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتي أدت إلى الانتقال من أسلوب الإنتاج الماقبل رأسمالي إلى الرأسمالية.

أمـا العـلاقـات الرأسمالية في بلدان العالم الثالث فإنها لم تنشأ إلا تحت تأثير خارجي ومتأخـر، أي يجـري نشـوء وتطـور الـرأسمالية، دون تكون الشروط المسبقة الضرورية لهذا النشوء وهذا التطور.

كما أن الرأسمالية في العالم المتخلف تتطور في مرحلة بلغت فيها الرأسمالية الغـربيـة أشكـالاً عليـا من التطـور[41] ولهذا فإن دخولها إلى بلدان العالم الثالث، قد صعب من عمليـة تطـورهـا. لأنهـا لاتستطيع الحراك إلا في الشروط التي أرادها لها النظـام الـرأسمـالي الغـربي. وفي مرحلة التقـدم الهـائل للرأسمالية الأوروبية ـ فإن الـرأسمـاليـة في الـدول النـامية لاتستطيع إعـادة إنتـاج المـراحل المختلفة لتطور الرأسمالية التقليدية كما أشار بحق خوروسا[42].

«فـلا يكن لمؤسسـة ميكانيكية حديثة أن تتراجع إلى مستوى معمل صغير في عملياتها، فهي تحتاج إلى سوق واسع، وإلى نسبة عالية من الرأسمال الثابت وإلى مستـوى موازٍ من التقسيم الاجتمـاعي للعمـل. لهـذا السبب، لاتقـوى الـرأسمـالية المتطـورة ـ الغـربيـة ـ (أ. ب). إلا على تعديل البنيات التقليدية باتجاه مصلحتها» وتدخل في تعايش مصطنع مع هذه البنيات، ولذلك نجد عدم تجانس بين الصناعة والـزراعـة، ونجـد استقلالاً للاقتصاد التقليدي عبر تخصيصه لتصدير المواد الخام، ونجـد أن العـلاقات السلعية ـ النقدية قد اخترقت بشكل مشوش اقتصاد دولة متخلفة دون تطورٍ موازٍ لقواه المنتجة.. نجد أن البرجوازية تعاني من قصور دائم في تطورها على التربة الوطنية»[43].

لقـد كتب سميـر أمين بحق قائـلاً: «منـذ نهـايـة القـرن التـاسع عشر والتطور الـلامتكـافىء يفصـح عن ذاتـه من حيث الجوهر بتقسيم النظام الامبريالي إلى مراكز مسيطـرة وأطـراف خاضعـة»[44] وقد استنتج سمير أمين بعد تحليل لطبيعة العلاقة بين المـركـز المسيطر والطرف التابع. أن امكانية نظام رأسمالي مكتمل ومستقل ذاتياً في الأطـراف أمـر مستبعـد. لذلك فإن كانت نظرية التطور المرحلي مجرد تأخير تاريخي لبعض المـراكـز قيـاسـاً إلى بعضهـا الآخر، تصلح إجمالاً بالنسبة إلى تكون المراكز التدريجي فإنها لاتنطبق بالمقابل على الأطراف»[45].

والتحديث كايديولوجيا وتصور غربي لمستقبل العالم الثالث لا يهدف إلا إلى حرف البلدان المتخلفة عن الطريق الحقيقي لتحررها السياسي والاقتصادي والاجتماعي. هذ التحرر الذي يتطلب قبل كل شيء فك علاقة التبعية بين المركز الامبريالي المستغل والطرف المتخلف المستغل جداً.

وبالتالي يهدف إلى تعميم وهم إمكانية تحول الرأسمالية في العالم الثالث إلى نظام قادر على نقل هذه الدول إلى مستوى «المجتمع الصناعي الغربي» والمجتمع الصناعي الغرب ليس إلا المجتمع الرأسمالي طبعاً.

لكن الغرب كدول امبريالية هو العائق المهم أمام أي شكل من أشكال التقدم حتى ولو كان التقدم رأسمالياً وكفيلاً بتحقيق الاستقلال الوطني بالمعنى السياسي والاقتصادي. وهم لأنهم يدركون استحالة قيام رأسمالية متقدمة لأسباب كثيرة أهمها استغلال الرأسمالية العالمية الغربية. وإعادة إنتاج هذا الاستقلال، فإنهم عن طريق طرح ايديولوجية التحديث يسعون للحيلولة دون نمو الوعي الحقيقي بشروط التحرر. وأهمها اختيار النظام الاشتراكي الخاص. لاسيما وأن شعوب بلدان العالم الثالث بدأت تدرك أن المصير التعس ليس إلا نتيجة استمرار الاستعمار. والهيمنة الامبريالية. من هنا نفهم قول بلدم فيلد: «إن كسب المعركة على صعيد تحديث البلدان النامية مسألة حيوية بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية»[٤٦].

فالتحديث لايعني سوى استمرار الربط والربط الدائم لدول العالم الثالث بالامبريالية العالمية.

غير أن الدفاع عن الاشتراكية اليوم لم يعد قادراً على التأثير الكبير لدى البشر في العالم الثالث، بسبب الأزمات الكبيرة التي تعرضت لها التجارب الاشتراكية في العالم، وبسبب تلك التجارب الفاشلة وخاصة في بلدان العالم الثالث التي لم تحل أياً من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية التي طرحتها في فترة من الفترات حلاً كاملاً وتبذل الدعاية الامبريالية جهداً كبيراً لا لتدليل على وجود أزمة في عالم الاشتراكية فحسب، بل وللتدليل على أن أصلح الطرق للتطور هو طريق التحديث الرأسمالي. وهذه الدعاية تترافق مع ماأشرنا إليه من المشكلات التي اعترضت طريق التطور

الاشتراكي في بلدان الاشتراكية المنهارة ـ والإخفاقات لما سمي بطريق التطور اللارأسمالي.

وهكـذا توافـرت شروط مهمة في العالم الثالث لجعل الحديث عن الاشتراكية مدعاةً للضحك وللسخرية.

ولهـذا ما أن تدافـع عن الاشتـراكيـة، شفـاهياً أوكتابة ـ كنظام إنساني وسبيل وحيـد للتطـور والتقدم وفك التبعية والتحرر من أصفاد الاضطهاد الامبريالي، كسبيل للاحتفاظ بثروات الوطن، حتى تبدو في نظر الكثيرين وكأنك تدافع عن فكرة قديمة أثبت الواقع التاريخي كذبها ووهمها، فيأتيك الكثير بالحجج مدافعين عن ديمقراطية الرأسمالية، وعن مجتمع الوفرة والرخاء والحرية.

أي لايدافعون عن العلاقات الرأسمالية السائدة في الوطن العربي والعلاقات التي تستحق الإنسـان بكـل همجيـة، بل يدافعـون عن الـرأسمالية في أعلى مراحل تطـورهـا في الغـرب، معتقـدين أن إمكـانيـة تحقيق رأسمالية كهذه في بلدان العالم الثـالث هي الإمكـانيـة الـوحيـدة للتحرر مع أن إمكانية كهذه ـ أي عادة إنتاج الغرب بأعلى مراحله ـ هي اليوم أمر مستحيل.

إن المسألـة بالنسبـة إلى إنسـان عربي، مضطهد لم تعد ولم تكن أصلاً قائمة في تجميـل صورة الاشتــراكيـة في الاتحـاد السـوفييتي أوغيـره أوفي تقبيـح صورة الـرأسمـاليـة في الغـرب الـرأسمالي الأوروبي، أوالأمريكي على الرغم من الأهمية الكبيـرة لوجـود نمـوذج اشتـراكي بالنسبـة إلى تكـوين الـوعي الاشتـراكي والحـركـة الاشتراكية. كما أن المسألة ليست في الدفاع عن شعار الاشتراكية في شروط ممارسة أحط أشكال البرجوازية.

بل إن الاشتـراكيـة تطـرح اليـوم بالنسبـة إلى العـربي أوالافريقي أوالآسيوي كوسيلة أسـاسيـة للتحـرر من التبعيـة للامبـريالية التي تنتج الفقر في بلدانهم هذا من جهـة، وكـوسيلة للقضـاء على أحـط أشكـال البـرجوازيات التابعة التي تشكل شرطاً مريحاً للاستغلال الامبريالي من جهة ثانية.

أي أنها خيار ضروري جداً لانجاز التقدم والتحرر، فإذا كان الواقع التاريخي

قد دلـل على دور الامبـريـاليـة في إبقـاء حالـة التخلف في البلدان النـاميـة، وعلى استحـالـة التقدم الرأسمالي المستقل وإعادة إنتاج سيرورة الرأسمالية في وطن الهينة الامبـريـاليـة وعلى الـدور القـذر المستغـل للشـركـات المتعددة الجنسيات، وعلى الارتبـاط القـائم بين السلطـات البـرجوازية في العالم الثالث والامبريالية فإن النتيجة المنطقيـة + النظـريـة هي أن أي عمليـة تحرر يجب أن تبدأ من فك هذه التبعية وفك هذه التبعيـة يفتـرض منطقيـاً أيضـاً بنـاء نظـام اجتماعي وسياسي واقتصادي مناقض للامبريالية. ولايمكن لأي نظام أن يكون مناقضاً لامبريالية إلا إذا كان نظاماً اشتراكياً مستقلاً.

لكن الانتقال من الاشتراكية كنتيجة منطقية إلى تحقيق الاشتراكية أمر وإن كان لايكفي فيه الوعي الاشتراكي، فإن وعي الاشتراكية كطريق للتحرر أمرٌ لابد منه، إذ لايمكن أن تخلق الاشتراكية إلا بنظرية اشتراكية، يتبناها البشر.

صحيـح أن الطـريق إلى الاشتـراكيـة في العـالم الثـالث، وفي الوطن العربي بالـذات ـ يبـدو بعيـداً جداً، الآن. ولن يمر إلا عبر توسطات من النضال كثيرة، لكن تأكيد وأهمية النظام الاشتراكي كطريق للخلاص أمر يجب أن لانمل من تكراره حتى ولو لم يجد آذاناً صاغية.

ولاشـك أن الـربـط المبـاشـر بين تبني أيـديـولـوجيـا التحديث من قبل بعض المفكـرين العـرب أو من قبـل جزء من البشـر الـذين يعيشون القلق الناجم عن الهوة القـائمـة بين الغـرب الامبـريـالي والشـرق العربي، والدفاع عن الامبريالية أمر ليس صحيحاً. فقد يكون هؤلاء معتقدين بكل إيمان وهمٍ حقيقي أن التحديث هو أقرب السبـل للوصـول إلى مجتمـع «صناعي متطور ومستقل». لهذا يكتسب الحوار معهم قيمـه الإيجـابيـة، كالحـوار مع الدكتور حسن صعب لكن المسألة ليست في النيات الصادقة والهموم الكبيرة، بل في النتائج العملية والنظرية المترتبة على تفكير كهذا، وفي الأساس الطبقي الذي يطل من أفكارهم ومعتقداتهم.

وإن أدواتهم المعرفية التي يستخدمون تدل دلالة واضحة على أنهم لاينظرون إلى الامبـريـاليـة كعنصـر أسـاسي من عنـاصر التخلف الذي نعيش إنها أدوات تبدو

للوهلة الأولى حيادية: المجتمع الصناعي، المجتمع الزراعي، المجتمع التقليدي، النخبة، التقنية، التخطيط، العقل العلمي، المصلحة، التحديث، الديمقراطية، الخ. هذه الأدوات هي ذاتها الأهداف التي تطرحها أيديولوجيا التحديث.

ولكن في أي صورة يجري الدفاع عن هذه الأهداف، وفي أية منظومة فكرية، طبقية تندرج؟

أي أن الدفاع عن ضرورة التصنيع، وتطوير التقنية، وتقدم العلم، والتحرر من المعتقدات القديمة، وبناء الديمقراطية، هودفاع مشروع، بل وضروري. ولكن عزل هذه الأهداف عن الصراع بين الامبريالية وبين الشعب العربي، عزلها عن الصراع الطبقي بين طبقات حاكمة تابعة، وبشرٍ يرسفون تحت أشنع أشكال الاستغلال الطبقي، عزلها عن الدور الذي تلعبه الجماهير المسيسية الواعية لمصالحها، عزله عن الصراع من أجل المساواة والعدالة، عزله عن التناقضات القائمة في العالم، عزله عن التحالفات مع قوى عالمية تدعم الاستقلال والحرية للشعوب، كل ذلك يحول هذه الأهداف، إلى أتوبيا برجوازية في أحسن الأحوال، وهذا إذا لم نقل أنها تتحول إلى سلاحٍ بيد الامبريالية لاستمرار هيمنتها وسيادتها.

ولاشك أننا لانستطيع التفكير بمستقبلنا بمعزل عن التطورات الحاصلة الآن في العالم.

لانستطيع أن نعزل مستقبلنا عن الثورة التقنية المعاصرة وعن اتساع دائرة الديمقراطية وعن همومنا القومية والوحدة والتحرر.

ولكن كيف يمكن أن ندرج إنجازات البشر إنجازاتهم المادية والثقافية الروحية في خدمة مسألة تجاوز التخلف والتبعية والتجزئة؟

كيف نحول البشر إلى عنصر فاعل في اختبار طريق التقدم الاجتماعي - التاريخي؟

عن هذا السؤال لايستطيع أن يجيب السماسرة وتجار الحروب وممثلو الامبريالية وأصحاب مشاريع الخدمات السياحية وتجار السوق السوداء الفرحون اليوم

بإنهيـار الاشتـراكية . كما لايستطيع المتكلسون الذين فقدوا ارتباطهم بالحياة وعطلوا ملكـة تفكيـرهم بحفظهم عن ظهـر قلب «قـانـوناً» أو قوانين من الماركسية وأن يقدموا إجابة تنجب اقتناعاً لدى البشر.

وإذ ندافـع عن الاشتـراكيـة فإننا لانـدافع عن نموذج ساد هنا أو هناك بل ندافع عن مجتمع يحقق العدالة والمساواة والتقدم التقني والثقافي عن مجتمع يصنع ثقافة متقـدمـة في شروط حيـاة ديمقـراطيـة تعيـد نقـل البشر إلى شخصية فاعلة بعيداً عن الخوف والارهاب.

والطريق إلى ذلك طويلة، والاستعجال طريق محفوف بالمخاطر. وإذا كانت مسيرة الألف ميل تبدأ بخطوة فليكن الدفاع عن الديمقراطية وفك التبعية أولى الخطى وأصعبها ولاشك.

هوامش الفصل الثالث

١ - حسن صعب، تحديث العقل العربي «دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي الحديث» بيروت، ١٩٧٢، ص ٢، ص ٢٣.

٢ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٢٤.

٣ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٢٥.

٤ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٤١، لقد كتب حسن صعب ذلك قبل أن تعصف الأزمة «بالديمقراطية الاشتراكية».

٥ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٥٠.

٦ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٥٠.

٧ - نقلاً عن كتاب «أوروبا والتخلف في أفريقيا، لمؤلفه رالتر رودني»، الكويت، ١٩٨٨، ص ١٠.

٨ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٢٤.

٩ - ماوتسي تونغ، تحليل المجتمع الصيني، المؤلفات المختارة، ج ١ بكين، ١٩٦٨، ص ٤.

١٠ - اعتمدنا هنا على كتاب د. طارق الغراوي «الفكر والتاريخ الاقتصادي» بغداد ١٩٧٥، ص ١٩٧ - ٢٠٣.

١١ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٣٢.

١٢ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٣٣.

١٣ - حسن صعب، المرجع السابق، ص ٣٣.

١٤ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، بيروت ١٩٧٤، ص ١٩، ط ٤.
١٥ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٢١ ـ ٢٢.
١٦ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٢٢.
١٧ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ٨٥.
١٨ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ٨٦.
١٩ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٢٩.
٢٠ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٣٢.
٢١ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٣٢.
٢٢ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ص ٣٣.
٢٣ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ٩٣ ـ ٩٥.
٢٤ ـ نايف بلّوز، تاريخ الفكر الاجتماي، دمشق ١٩٨٧، ص ٢٨.
٢٥ ـ نايف بلّوز، المرجع السابق، ص ٢٩.
٢٦ ـ انظر، لينين تطور الاتجاهات الأساسية في الفكر الاجتماعي ـ السياسي في لبنان وسوريا ومصر، ١٩٧٨، ص ٥ ـ الطبعة الروسية.
٢٧ ـ انظر أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، بيروت ١٩٨٨، ص ٦٥.
٢٨ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٦ ـ ١١٨.
٢٩ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٨.
٣٠ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٩.
٣١ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٩.
٣٢ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٢٠.
٣٣ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١١٢.
٣٤ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
٣٥ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.
٣٦ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٣٢.
٣٧ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٣٤.
٣٨ ـ سيمون تشوداك، النمو المجتمعي، دمشق ١٩٨٠، ص ٣٧٦.

٣٩ ـ سيمون تشوداك، المرجع السابق، ص ٣٧٥.

٤٠ ـ الشيوعية والإنسان والثورة العلمية ـ التقنية، لينينغراد، ١٩٧٧، ص ١٤.

٤١ ـ انظر شاباور، أزمة الايديولوجيا المناهضة للشيوعية، موسكو ١٩٧٣، ص ٧٧.

٤٢ ـ انظر ف. جـ دوروس، الشعبوية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٤

٤٣ ـ فوروس، المرجع السابق، ص ٥٤.

٤٤ ـ فوروس، المرجع السابق، ص ٥٥.

٤٥ ـ سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ والمرحلة الامبريالية، بيروت ١٩٨٠، ص ١٠٦.

٤٦ ـ سمير أمين، المرجع السابق، ص .

الفصـل الـرابـع

فكرة الاستقلال التاريخي التام
بين غرامشي والجابري

فكرة الاستقلال التاريخي التام
بين غرامشي والجابري

ينهي الدكتور محمد عابد الجابري كتابه الخطاب العربي المعاصر قائلاً: «إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح . . . نقد العقل العربي»[1] والحق أن الجابري لم يترك قارئه نهباً لتكهناتٍ لما يقصده بالعقل العربي فقد عرفه في كتابه اللاحق «تكوين العقل العربي» بقوله: «نستطيع الآن أن نحدد مفهوم العقل العربي»، كما سنتناول بالتحليل والفحص في هذه الدراسة، تحديداً أولياً، فنقول: إنه ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداةً للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»[2].

إذاً نقد العقل هو نقد للفكر، الفكر العربي بوصفه ناتجاً ثقافياً ومنتجاً للثقافة. وينطلق مؤلف «بنية العقل العربي» من رغبة شديدة في نقدٍ مجرد، من أجل صياغة مشروع نقدي، من أجل تأسيس «العقلانية» أو ما يسميه هو «العقلانية النقدية»[3] والهدف النهائي لعقلانية نقدية كهذه هو تحقيق «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»[4].

إذاً إن الهـدف من تأسيس عقـلانية نقدية هو تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية .

ماهـو مجال العقلانية النقدية المقترحة والتي تشكل مدخلاً ميتادولوجياً لنشاط الجـابـري الـذهني : إنـه العقـل في مختلق تعيناته . «العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل العقدي والعقل المستقيل والعقل السياسي»[٥] .

والاتجـاه إلى العقـل مبـاشرة لنقده هو كما يرى الجابري مدخل إبستيمولوجي لاغنى عنه .

غير أن العقلانية النقدية لاتقف عند حدود «لأن هذا النقد يجب أن يستمر وأن يتجدد ويستأنف أبداً»[٦] .

ولايحسبن المـرء أن الجـابـري ينزع إلى نقد العقل فحسب ، وإنما يدعو إلى تعميم النـزعـة النقدية لأن القضية كما يفهمها ويقدرها هي قضية حاضر ومستقبل أمة بأكملها وليست قضيته فرد أو تيار أو صنف من الناس . و«إذن فالقضية المطروحة علينا نحن العـرب والمسلمين وشعـوب العـالم الثـالث هي البحث عن سبيل إلى المناعة والقـوة والمنعـة ، وليس هنـاك سوى سبيـل واحـد هو الاتحـاد . . . وإذن فـ«الكتلة التاريخية مطروحة اليوم كضرورة حياتية على صعيد القطر الواحد وعلى صعيد الأمة الواحدة وعلى صعيد العالم الثالث كله .

وهكذا سنكون أمام مفهوم آخر عن مفاهيم غرامشي «الكتلة التاريخية» .

إذاً لوحة الجابري هي كما يلي :

أولاً عقـلانيـة نقدية ، تمارس النقد الإبستيمولوجيا للعقل العربي بكل أبعاده . هذا على مستوى الفكر . أما على مستوى الفاعلية فهناك ثانياً تشكيل الكتلة التاريخية من جميـع القـوى مهمـا اختلفت ايـديـولـوجيـاتهـا . وبعـد يصـار ـ ثالثاً إلى تحقيق الاستقـلال التـاريخي التـام لذات العربية كهدف نهائي . بهذا المعنى يكتسب جهد الجـابـري صفة المشروع . وبما أن كل مشروع ينتمي إلى المستقبل ، وكل مشروع كيمـا يتحـول إلى واقـع يفتـرض قوى «بشـريـة» ، فإن المشـروع الجـابـري وظيفـة ايـــديـولـوجيـة إلى جانب وظيفتـه المعـرفيـة . أو إن شئت قل إنمـا يريـد أن يؤ سس

أيديولوجيا الممارسة على معرفة علمية عقلانية نقدية». هذا مايريده الجابري.

ومن حق القارىء للجابري أن يتواصل معه نقدياً طالما أن فكره هو الآخر حالة من حالات «العقل العربي» بمفهومه هو. سأقف في مقالتي هذه عند فكرة أراها قمينة بالتحليل النقدي ألا وهي فكرة «الاستقلال التاريخ التام»، لابسبب أن مبدعها فيلسوف ومناضل سياسي كبير من وزن غرامشي، أو بسبب استخدامها من قبل مفكرٍ عربي صاحب مشروع، فحسب وإنما بوصفها فكرة يطرحها الجابري كنقطة انطلاق جديدة في التفاعل مع واقعنا وأفكارنا وهدف مترابط مع مستقبل منشود للأمة العربية، يفرض طريقة أو منهجاً في التفكير، أي أنها ـ أي فكرة الاستقلال التاريخي التام ـ ذات دلالة ميتادولوجية معرفية وأيديولوجية بنفس الوقت.

لنعرض في البداية السياق الذي طرح فيه غرامش فكرته هذه ثم ننظر في السياق الذي استخدم فيه الجابري نفس الفكرة.

في مقدمة لدراسة الفلسفة والمادية التاريخية كتب غرامشي قائلاً. يمكن للإنسان التفكير بدون وعيٍ نقدي وبشكل غير مترابط ومصادفي أي المساهمة في نظرة إلى العالم مفروضة عليه بشكل ميكانيكي من قبل المحيط الخارجي، أي من قبل إحدى الجماعات الاجتماعية الكثيرة التي يدخل الإنسان في وسطها بشكل اتوماتيكي منذ ولوجه عالم الوعي وهذه الجماعة يمكن أن تكون قرية الإنسان أو إقليمه، وقد تستمد أصولها الثقافية من الأبرشية ومن نشاط راعي الابرشية الفكري، أو من الكهل البطرياركي الذي اكتسبت حكمته قوة القانون، أو من امرأة عجوز ورثت علمها من الساحرات، أو من مثقف صغير تخلل في عصير غبائه وفي عجزه عن الفعل ويمكن أن يفضل طريقة أخرى في التفكير، وينشأ نظرته الخاصة إلى العالم عن طريق التفكير الواعي والنقدي، وهكذا فإنه يختار بنتيجة عمل العقل الدؤوب مجال نشاطه، ويسهم عن طريق مشاركته النشطة في بناء التاريخ العالمي، ويكون قائداً لذاته، ولا ينتظر بشكل سلبي ومستسلمٍ أن يشكل عالمه المحيط شخصيته»[٧].

إذاً يميز غرامشي بين نمطين من التفكير، تفكير سلبي يتشكل ميكانيكياً بحيث

يتحول فيه الإنسان إلى مغلقٍ فحسب، وبالتالي فإن نظرته إلى العالم نظرة متوارثة من عالم قديم، ونظـرتـه هذه تجعـل منـه فرداً عاطـلاً لا عن التفكيـر فحسب، بل عن المشاركة في تكوين ذاته ومحيطه.

وتفكير إيجابي نقدي، يصنع الإنسان ذاته على أساسه ويغدو فاعلاً في تحديد مصيره ويحتل موقعاً في تاريخ العالم.

والحقيقـة أن غرامشي لايتحـدث هنـا عن الإنسـان الفـرد بل عن نوعين من الجماعات، جماعة راكدة أسيرة عالمها الماضي وجماعة فاعلة تطمح لتغيير العالم. وبالتالي فإن أول تحديد للقوى الاجتماعية إنما يكون على أساس طريقة التفكير.

ولهذا يلحق غرامشي بهذا النص ملاحظات أربع ذات أهمية بالغة في كشف مايقصده بكلامه السابق.

المـلاحظـة الأولى تتعلق بتحديد انتماء الانسان إلى تجمع معين على أساس المفهـوم الـذاتي للعالم. تجمع ينطوي على كل العناصر الاجتماعية التي يتقاسمها الإنسـان سواء في التفكيـر أو العمـل. والإنسـان يطمـح لأن يكـون مسؤولاً في هذا النسق أو ذاك من المسؤوليـة، والإنسـان هو دائماً جمهور إنساني أو جماعة إنسانية، ويكمن السؤال فيما يلي: إلى أي نمط تاريخي تنمي هذه المسؤولية، أو الجمهور الإنسـاني الـذي يشكـل الإنسان فيه عنصره. وعندما لاتكون فكرته عن العالم نقدية ومنطقية، أي مصادفية وغير مترابطة فإن الإنسان ينتمي بنفس الوقت إلى مجموعة من الكتـل الإنسـانيـة وتغـدو فرديتـه الخـاصة مبرقشة بشكل غريب. حيث تنطوي على عناصر تقربه من إنسان الكهف ومن مبادىء العلوم الحديثة والمتقدمة، تنطوي على بقـايـا المراحل التاريخية الماضية والمحلية، وعلى الحدد الجننية لمستقبل الفلسفة التي توحـد الإنسـانيـة عالمياً، ولهـذا فإن نقد النظرة إلى العالم يعنى إضفاء الوحدة المنطقية عليها، ورفعها إلى ذلك المستوى من العلو، الذي يجعلها تصل إلى الفكر العـالمي ذاتـه. وهـذا يعني كذلـك نقد كل الفلسفة القائمة. ذلك لأنها خلقت آثاراً صلبة في الفلسفة الشعبية.

إن هذه المعالجة النقدية من قبل الإنسان للنظرة الخاصة إلى العالم إنما تبدأ

من وعيه من هو في الواقع، من وعيه لذاته كنتاج لعملية تاريخية تركت عدداً لا يحصى من الآثار في وعيه لهذا الحمل الذي لامهرب من حصر الإرث، ومن أجل البداية لابد من حصر كهذا[٨].

يعالج غرامشي في هذه الملاحظة مسألة على غاية كبيرة من الأهمية وذات رهونة كبيرة في عالمنا العربي، ألا وهي، انتماء الإنسان في اللحظة ذاتها إلى عالمين مختلفين من الأفكار. عالم قديم وعالم حديث عالم يتكون فيه محلياً وعالم يأتيه من الإنسانية في آخر منجزاتها.

وإن حل هذه الثنائية غير ممكن إلا في عملية نقدية تطال ذاته وعالمه بوصفه عملية تاريخية.

إذاً إن أول ضرورة من ضرورات النقد هو أن يتخلص الإنسان من الثنائية نحو وحدة منطقية منسجمة. أي رفع التعارض بين إرثه وبين مايكتسبه من عالم أرقى.

أما الملاحظة الثانية وهي مترابطة جداً مع الملاحظة الأولى حيث يقول غرامشي: «لايجوز أن نفصل الفلسفة عن تاريخها ولا الثقافة عن تاريخ الثقافة. لايجوز أن تكون فيلسوفاً بالمعنى المباشر والكامل لهذه الكلمة، أي لايمكن أن تكون نظرة منطقية للعالم دون وعي تاريخها، دون أن تعرف في أي حلقة من حلقات التطور تشكلت مثل هذه النظرة. دون وعي إن هذه النظرة إنما تقع في تناقض مع نظرات أخرى أو عناصر من نظرات أخرى. إن نظرتنا الخاصة إلى العالم تجيب على أسئلة محددة بطرحها الواقع، أسئلة محددة وأصيلة في أهميتها. كيف يمكن أن تصف الحاضر وخاصة الحاضر المحدد عن طريق مفاهيم قُدت من أجل دراسة مشكلات الماضي التي غالباً ماتكون بعيدة ومتجاوزة؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن المفكر غدا متجمداً في الزمن الخاص. وهذا يعني أنه إنسان متجمد وليس إنساناً حياً معاصراً. أو أن هذا الأمر يتحدث، على الأقل، عن إنسان مفصلٍ بشكل أخرق.

وقد يحدث ـ في حقيقة الأمر ـ أن تكون هناك فئات اجتماعية تعبر في بعض الجوانب عن التطور العالي للعصر، وفي جوانب أخرى تكون متخلفة في علاقتها

بموقعها الاجتماعي الخاص، ولهذا تكون عاجزةً عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام»[٩]

إذاً إن الاستقلال التاريخي التام للجماعة لايعني سوى الوصول إلى وعي منسجم، ذي وحدة داخلية. وحدة بين موقعها الاجتماعي ومستوى تطور العصر الذي تعيش فيه. وإلا ستبقى نهباً للتناقض بين نوعين من العلاقة بالعالم علاقة ماضوية متخلفة وعلاقة عصرية. وإذا كان كل فكر أو ثقافة قد تكون في التاريخ فإن أسئلة الواقع المعاش لايمكن الإجابة عنها عن طريق أجوبة «أو جهاز معرفي قديم أو أشيد لمواجهة عالمٍ مختلف عن العالم المعاش.

وإذا كان للمعرفة طابع إنساني فإن اكتسابها جزء مهم من تحقيق هذا الاستقلال التاريخي التام، استقلال عن الماضي. ولما كان اكتساب المعرفة ـ أي الاندراج في العصر غير ممكن إلا عن طريق اللغة، فإن علاقة مايجب أن تتم مع لغة العصر أيضاً وهذا هو معنى الملاحظة الثالثة التي يوردها غرامشي حين يقول: إذا كان صحيحاً أن لغة كل فرد تنطوي على عناصر نظرة إلى العالم، وعناصر من الثقافة، فإنه يجب أن يكون من الصحيح أيضاً أن حكم على التعقيد الكثير أوالقليل لنظرة المتكلم إلى العالم.

فالذي يتكلم عن طريق اللغة العامية فقط، أويفهم لغته القومية بدرجة غير كافية، فإنه مترابط بالضرورة بعالم الحس ترابط ضيق ومحلي. إنه متخلف وفوضوي بالعلاقة مع اتجاهات الفكر الكبرى السائدة في تاريخ العالم. إن اهتماماته ستكون ضعيفة، وطائفية وفقير وهذا يعني أنها ليست شاملة.

وإذا كان من غير الممكن دائماً تعلم لغات أجنبية كثيرة للتعرف على مختلف الثقافات، فمن الواجب، على الأقل تعلم اللغة القومية بشكل جيد. فالحضارة العظيمة يمكن ترجمتها إلى لغة ثقافية قومية أخرى. فإلى لغة قومية عظيمة متطورة تاريخياً وغنية يمكن ترجمة أي ثقافة عظيمة أخرى. بكلمات أخرى يمكن للثقافة العالمية أن يعبر عنها بلغة قومية، ولايمكن فعل ذلك عن طريق اللغة العامية[١٠].

كما أن من أحد شروط الاستقلال التاريخي التام، هو تعميم المعرفة وبهذا

الصدد يقول غرامشي: «إن خلق ثقافة جديدة لايعني فقط، القيام باكتشافات مبتكرة بشكل منفرد، بل يعني كذلك، ـ وهذا على جانب كبير من الأهمية ـ التعميم النقدي للحقائق المكتشفة، أي إعطاءها طابعاً اجتماعياً وبنفس الوقت تحولها إلى أساس للنشاط العملي، إلى عنصر تنظيم لنشاط الناس، إلى عنصر في عالمهم الروحي والأخلاقي، إن توجه الناس إلى صور الوعي المنطقية ذات الواحدة الداخلية، وعي العالم الواقعي حقيقة فلسفية، أكثر معنى وأصالة من اكتشاف حقيقة جديدة عن طريق عبقرية فلسفية تظل محصورة في جماعة ضيقة من المثقفين»[١١].

باستطاعتنا إذاً أن نتحدث عن هدف أساسي وضعه غرامشي ألا وهو تحقيق الاستقلال التاريخي التام. وإذا ماأردنا أن نعرف سلباً فإننا نقول إن غياب الاستقلال التاريخي التام إنما يكون بفضل: استمرار ثنائية القديم والجديد في فكر واحد، غياب النقد، الوقوف خارج آخر منجزات المعرفة العلمية، التقوقع داخل اللغة المحلية، وعدم الاطلاع على لغات حية أو عدم ترجمة الفكر الحي إلى اللغة القومية، عدم تعميم المعرفة لتطال أوسع فئات الشعب.

لكي تحقق فئة اجتماعية أو طبقة استقلالها التاريخي فما عليها إلا أن تتجاوز تلك العوائق السابقة.

لكن فكرة الاستقلال التاريخي عند غرامشي ليست إلا عنصراً في نسقٍ فكري عام، أي ليست منفصلة عن تصوره للكتلة التاريخية، والتي هي في أحد تحديداتها العلاقة بين المفكر والشعب ـ الأمة.

فالعنصر الشعبي «يحس» ولكنه لايفهم أو لا يعرف دائماً، والعنصر الفكري «يعرف» ولكنه لايفهم أو على الأخص لا«يحس» دائماً. . .

وخطأ رجل الفكر يقوم على الاعتقاد أن المعرفة ممكنة دون فهم، وخصوصاً، دون احساس ودون هوى، ومعنى ذلك أن رجل الفكر يعتقد أنه يستطيع أن يكون مفكراً حقيقياً إذا كان متميزاً عن الشعب والأمة ومنقطعاً عنهما، وإذا كان لايحس بأبسط أهواء الشعب، ولايفهمها، ولايفسرها ولا يثبتها بنسبتها إلى موقف تاريخي

معين ويربطها ربطاً جدلياً بقوانين التاريخ وبتصور للعالم أرقى، أعده بطريقة علمية متماسكة ألا وهي المعرفة.

ولهـذا يرى غرامشي أن العمـل السياسي التاريخي لايتم دون هوى، أي دون اتصال عاطفي بين أهل الفكر والشعب ـ الأمة.

ويتـابـع غرامشي قائلاً: إذا عرفنا علاقة أهل الفكر بالشعب ـ الأمة... بقولنا إنهـا التحـام عضـوي تنقلب فيـه عاطفة الهوى إلى فهم وبالتالي إلى معرفة. حصلنا عنـدئـذ وبهـذا الشـرط، على علاقة تمثل. وحينئذٍ يتحقق تبادل العناصر الفردية بين المحكـومين والحـاكمين، بين الموجِهين والموجَهين، أي تتحقق حياة الكل، التي هي وحدها قوة اجتماعية، إذ ذاك فقط تخلق «الكتلة التاريخية»[١٢].

والمعـرفـة عنـد غرامشي معـرفـة نقـديـة، كما تبين لنا سابقاً، ولكن غرامشي يضيف إلى هذه المعرفة النقدية شرطاً آخر ألا وهو إدراج ماهو ضروري عند الخصم في البناء النقدي الجديد.

وغـرامشي يرفض ـ عنـد جعـل المسـائـل التـاريخيـة تقع تحت دائرة النقد ـ تحويل عملية النقد إلى عملية قضائية. فيها متهم ونائب ومدعٍ: «يحاول بحكم دورة أن يبرهن على أن المتهم مجرم يستأهل أن يحرم حرية الجولان... إن الخصم قد يعبر عن أمر ضروري يجب أن ندرجه في بنائنا الخاص باعتباره على الأقل جزءاً من كل. كل تفهم المـوقف الخصم وأسبـابـه وكـل تقـديـر له من الزاوية الواقعية (وغالباً مايكــون الفكــر المـاضي كله خصمــاً لنـا) يدل بالضبـط على التحـرر من السجن العقـائـدي (بـالمعنى السيء لهذا اللفظ، أي التعصب العقائدي الأعمى، أي على الوقوف إزاءه موقفاً نقدياً، وهو الموقف الوحيد الذي يخصب البحث العلمي»[١٣].

يستعير الجابري من غرامشي ثلاث أفكار رئيسية النقد والاستقلال والتاريخي التام والكتلة التاريخية. كعناصر في مشروعه الفكري. والحقيقة ليس غرامشي وحده مصدراً من مصادر مفاهيم الجابري، ففي «الخطاب العربي المعاصر» يشير الجابري إلى أنه يوظف «مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة. مفـاهيم يمكن الـرجـوع ببعضهـا إلى كانت أو فرويـد أو باشـلار أو التـوسيـر أو فوكـو

بالإضافة إلى عددٍ من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لايتنفس بدونهـا»[١٤]. لكنـه يشيـر إلى أنـه لايتقيـد في توظيفه لتلك المفاهيم بنفس الحدود، والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل يتغاطى معها بحرية واسعة. ويقول: فإذا كان لابد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي تستعملها فيه[١٥]».

ولهذا فإن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه. «لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار»[١٦].

المسألـة التي نحن بصـدد تنـاولهـا هي التـاليـة: كيف تعينت فكـرة غرامشي «الاستقـلال التـاريخي التـام». في منظـومـة الجـابري الفكرية. بعد أن تعرفنا على السياق الذي طرح فيه غرامشي فكرته الآنفة الذكر.

لقـد جاء في خاتمـة كتاب الخطاب العربي المعاصر مايلي: «هيمنة النموذج السلف، رسـوخ آليـة القيـاس الفقهي، التعـامل على الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الايديولوجي في التغطية على جوانب النقص في المعرفي، جوانب النقص في المعرفة والواقع... تلك هي خصائص الخطاب العربي والمعاصر... وسـواء اعتبـرنا هذه الخصائص المترابطة سبباً أونتيجة، فإن هناك واقعة أساسية لابد من ربطها بها، ربط علة بمعلول أومعلول به. هذه الواقعة هي، افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ«الاستقلال التاريخي التام». أوبالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال»[١٧].

وفي مكـان آخـر يتحـدث الجابري على سلطة النموذجين: النموذج المعرفي الاسـلامي والنمـوذج الغـربي» «اللذين يتجـاذبـان «الـذات العربية» منذ بدء يقظتها الحـديثـة إلى اليـوم»[١٨] ولكي تحقق «الـذات العربية» استقلالها الذاتي لابد لها أن تتحرر من هذه السلطة الآنفة الذكر.

وكيف لها أن تتحرر؟ يجيب الجابري: إن خلق أدوات المقاومة.. أيها السادة يجب أن يبدأ من هنا، من إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يمنحها الاستقلال

التاريخي التام، ولن يتأتى ذلك إلا إذا اتجهنا نقدياً في التعامل مع أنفسنا، مع ذاتنا العربية هذه التي لم تعرف النقد منذ عهود طويلة، إلا في صورة مدح أو هجاء، لنتخلَّ، إذاً عن الهجاء، ونتجه بكل قوانا إلى النقد الذاتي والهدم والبناء، ذلك هو سبيل الاستقلال التاريخي التام للذات العربية، وسبيلها الوحيد»[١٩].

نحن أمام لوحة طريفة ـ يرسمها الجابري ـ تبدو على النحو التالي:

أولاً: الفكر العربي منذ عصر النهضة وحتى الآن فكر عاجز. مهيمن عليه السلف، ويرسف في أغلال القياس الفقهي، فكر واهم يتعامل مع الممكن الذهني كمعطى واقعي، فكر جاهل يختفي خلف الايديولوجيا، أو يخفي جهله خلف الايديولوجيا.

ثانياً: الفكر العربي خاضع لسيطرة النموذج السلفي ـ العربي والغربي على حدٍ سواء.

ثالثاً: إن كل ماسبق حال ويحول دون تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية. أو أن غياب الاستقلال التاريخي التام للذات قد يكون علة تفسير هذا الفكر على النحو الذي هو عليه.

رابعاً: لكي تتحقق فكرة الاستقلال التاريخي التام للذات العربية لابد من عملية نقد، هدم وبناء، وهو السبيل الوحيد لتحقيق الهدف النهائي ـ الاستقلال التاريخي التام للذات العربية.

خامساً: هذا الهدم والبناء ـ أي عملية النقد المرجوة. ستقوم به العقلانية النقدية ـ أي الجابري ذاته.

والحق أن مراجعة نقدية للفكر العربي الحديث والمعاصر أمرٌ يشكل جزءاً لايتجزأ من منطق أية محاولة في التجديد الفكري، فالمفكر الأصيل وهو الذي يطرح الأسئلة الجديدة أو هو ذلك الذي يبحث عن أجوبة جديدة لمسائل سبق وأن تناولها أسلافه الأقربون. أجوبة تغتني بتراكم المعرفة من جهة وبثراء الواقع الجديد من جهة ثانية.

لكن تاريخ تكون الأفكار الجديدة هو دائماً تاريخ تراكم إلى جانب تاريخ

القطـع، ولـم يعـرف تاريـخ الأفكـار مفكـراً اعتبـر نفسه نقطة بدء جديدة كل الجدة، ينسف بجـرة قلم كل ماسبقـه من إنجـازات مفكـرين طرحـوا منظوماتهم الفكرية في شروط تاريخية الهمت هممهم الذهنية للابداع.

فالقـول بأن الفكـر العـربي الحديث والمعاصر خلو من أية نقطة مضيئة يمكن الانطلاق منها، أو اعتبار أن هذا الفكر هراء لاقيمة له، واعتقاد مفكرٍ بأنه لايبرز جدته إلا إذا أتى مع كل ماسبق ليس إلا ضربـاً من مراهقـة فكـرية. أو نزوعاً نرجسياً نجمياً يعبر عن هشاشة النفس وفقر الفكر.

ترى: هل كانت تجـربـة الطهطاوي أصيلة في عصره أم لا؟ هل الأسئلة التي طرحهـا الأفغـاني أمـام الإسـلام السـائد أسئلة أصيلة أم زائفة؟ هل كان محمد عبده يهذي وهو يعالج مسألة السلطة أم كان يفكر بشكل أصيل بمستقبل السلطة في بلاده؟ هل طرح علي عبـد الـرزاق الإسـلام وأصـول الحكم خارج همٍ أصيل بحل مشكلة الـدولـة التي أرادهـا مدنيّـة من جميع الوجوه؟ هل كان طه حسين يهذي وهو يؤسس العقـلانيـة في المنهـج، وللمجتمـع والدولة، هل كان الحصري بعيداً عن هموم أمة تبحث عن هويتهـا القـوميـة في دولـة واحـدة؟ هل كان العـروي، وهـو يعـالـج موقع البرجوازية الصغيرة يتناول وهماً أم واقعاً؟

ثم لو رصـدنـا تطـور الفكـر العربي الحديث والمعاصر فسنجد أن هناك حركة متواصلة في إثراء الفكر.

فطـه حسين إنمـا كان الـوريث الحق لمحمـد عبده فرح انطون ولطفي السيد معـاصـره، والفكـر القـومي المعاصر إنما انطلق من إنجازات الحركة القومية العربية التنـويـريـة التي ازدهـرت في نهـايـة القـرن التاسع عشر. وليس علي عبد الرزاق إلا التتويج النهائي لمنطق تطور الاصلاح الديني الذي أول من طرح مسألة فصل الدين عن الدولة. والمفكر الأصيل اليوم إنما يعود إلى حيث انتهى أسلافه مجدداً الأجوبة على قضايا العرب المعاصرين.

هذا ناهيـك عن التجـربة الأوروبية ذاتها. فثورة ديكارت الفلسفية أبقت على

أنسلم وهيوم أيقظ كانْت من سباته وهيغل وجد عند اسبنوزا فكرة النفي والتحديد وماركس مدين لهيغل بالكثير.

إذاً إن منطق تطور الفكر ذاته هومنطق التراكم، والنفي الايجابي والابداع المستمر الذي يحتفظ بانجازات الفكرة الصالحة للحياة.

ولايعرف التاريخ مفكراً ـ كالجابري ـ رأى أنه لكي يجدد يحكم بالإعدام على أسلافه وعلى معاصريه بآن واحد. ومع ذلك ترى هل، استطاع الجابري أن يتجاوز الفكر العربي الحديث والمعاصر ويقدم فكراً لاغرار له؟

قبل الإجابة على هذين السؤالين أحب أن أشير إلى أن الجابرى ـ وهويفكر على النحو السابق إنما ينطلق من ذهنية مستبدة، من ذهنية حاكم جديد، يفعل أول مايفعل هو القضاء على إنجازات أسلافه ليظهر بمظهر الحاكم الذي لاقبله ولابعده.

وإلا ماهذا الاستهتار بقرنين من التفكير، ولايجد فيهما الجابري إلا هراءاً؟

لاشك أن الجابري باستطاعته أن يجد كل الأنماط الفكرية التي تحدث عنها، لكنه بالمقابل سيجد نقيضها أيضاً.

وإذا كانت أمة لم تبدع خلال قرنين من الزمن إلا فكراً مستلباً سلفياً فقهياً ايديولوجياً واهماً جاهلاً، فمن ذا الذي يستطيع أن ينقذها من سباتها هذا. ويبعث فيها أسباب «استقلالها التاريخي التام».

والحق أنه ليس أدل على خطأ أحكام الجابري القيمية من أننا وفي هذه المرحلة من تطور تاريخنا المعاصر، نعود إلى عبده وإلى طه حسين وإلى علي عبد الرزاق لنؤسس استناداً إلى ماقدموه على مستوى الفكر نمطاً جديداً من التفكير يستجيب للمسائل الراهنة التي نعيش.

أعود للسؤال الذي طرحت باحثاً عن الإجابة في مشكلة طرحها الجابري وحلاً وجده لها. ألا وهي مشكلة النموذج السلف: العربي والغربي والمتتبع لما كتب في الستينات والسبعينات من هذا القرن حول قضية التراث والتجديد يجد أن جل من تناول هذه القضية قد انطلق من طرح المشكلة التالية: كيف يجب أن تكون العلاقة بالتراث العربي والتراث الغربي وجلهم أجمع على ضرورة التحرر من النزعة السلفية

والبحث في التـراث عن ماهـو عقـلاني وضـرورة التحـرر من نزعـة الامتثـال للفكـر الغربي، على ضرورة الانفتاح على ماهو إنساني فيه.

هذه المشكلة تعينت في إطار مشكلة الأصالة والمعاصرة أحياناً، وفي مشكلة النزعة السلفية والنزعة العصرية أحياناً أخرى، والغالب أن هناك إجماعاً على ضرورة تركيب جديد يحتفظ بما هو قادر على خلق وعي جديد يسهم في التحرر الذاتي.

ماذا فعل الجابري أكثر من ذلك؟

فهـو قد طرح ضرورة التحـرر من سيطـرة السلف عبـر بعث، العقـلانيـة في الفلسفـة العـربيـة في المغرب وخاصة ابن رشد، وضرورة التحرر من سيطرة السلف الأوروبي ولكنه عاد إلى فرويد وباشلار وماركس وفوكو ليستقي منهم منهج بحث.

فمن هذه الزاوية ما الذي يميزه عن الآخرين؟

فلا هو تحرر من السلف العربي ولاهو تحرر من السلف الغربي.

ودعـا الجـابـري إلى ممارسة النقد، وموحياً للقارىء أنه يدشن عصراً جديداً، متناسياً الحركة النقدية الفكرية العربية الغنية، منذ الكواكبي وفرح انطون مروراً بطه حسين وأحمد أمين وانتهاءاً بالعروي ومهدي عامل ومابينهم؟

أما من أية زاوية رؤية يتم فيها النقد فهذه قضية ليس باستطاعة مفكر أن يفرضها على الآخرين.

أما جديد الدكتور الجابري فهو اعتبار النقد هو السبيل «الحق والوحيد» لتحقيق مايسميه «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية».

إن للنقـد هنـا قوة سحـريـة عجيبة. وهذه القوة السحرية العجيبة ماكان يمكن للجابري أن يكتشفها إلا لأنه بالأصل لم ير مشكلة المشكلات التي تعاني منها الأمة العربية «الذات العربية بلغته» إلا في سيطرة النموذج السلف: العربي والأوروبي. إذ ذاك تبـدو المسألـة عنـد الجـابـري على النحـو التالي: ذات تعاني من مرض سيطرة السلف بشقيـه ولكي تبـرأ من مرضهـا هذا فمـا عليها إلا أن تمارس النقد، وكفى الله المؤمنين شر القتـال. وهـذا يعني أنـه إذا ماشفيت الأمـة من سيطـرة السلـف: فإنهـا

ستحـل مشكـلات الوحدة القومية، والتخلف الاقتصادي ومشكلات السلطة، والفقر والتبعية للغرب إلخ.

يذكـرنـا الجـابري بالأخوين باور ونقد ماركس وانغلز لهما. شأن الجابري هنا شأن «شأن هؤلاء الهيغليين الشباب بميلهم إلى الذاتية لم يروا في الجماهير الشعبية سوى مادة جامدة وكتلة ميتة في سيرورة التاريخ، ويعلنون بالمقابل: أن الشخصيات المختارة، بوصفها حملة الروح والنقد، هم صانعوا التاريخ»[٢٠].

أجـل النقـد عنـد الجـابري، يصنع التاريخ ويحقق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية.

الذات العربية هنا ذات مجردة تمارس بدورها النقد على ذاتها لماذا؟ لأنها غير مستقلة. ولكن مامعنى أنهـا غيـر مستقلة؟ إنهـا ببسـاطـة أسيـرة سلطة الفكر السلفي العربي والغربي. وهي إذا ماأنجزت عملية التحرر من هذه السلطة فإنها تعلن استقلالها.

إنه لإفقار شديد لواقع الحال مابعده إفقار. أن نحصر الاستقلال أو التبعية في خاتمة التبعية للأفكار والاستقلال عن هذه الأفكار.

«الـذات العـربيـة» هنا جوهر مفكر، لكنه لايفكر على نحو مستقل لكن العرب ليسـوا ذاتـاً مفكـرة، إنهـم بشـر متعينـون بمجتمعـات بعـلاقـات اجتمـاعية وسياسية واقتصادية وثقافية وعالمية.

وإذا ماتناولنا التبعية كظاهرة من ظواهر المجتمعات العربية فإننا نجدها قبل كل شيء في صورة التبعية الاقتصادية التقنية العلمية للغرب المتقدم. إنها ليست مظهراً من مظـاهـر التطـور الـلا متكافىء فحسب، وإنما في تحول هذا التطور اللامتكافىء إلى طريقة في تعامل الغرب الامبريالي مع العرب ومع جميع دول العالم المتخلف.

إنهـا كظـاهـرة موضـوعيـة، قد خلقت الارتهـان للغـرب من حيث قدرته على الاستغـلال الأقصى لشعـوب العـالم المتخلف من جهـة وخلق كوابـح خارجيـة إلى جانب الكوابح الداخلية لعملية التنمية المستقلة.

تأخـذ التبعيـة للغـرب مظهـراً سياسياً، من حيث بنية السلطة السياسية القائمة

والتي إذ تعيق عمليـة التنميـة عبـر النهب وخلق البـرجـوازية الكومبرادورية فإنها تقيم علاقة تبعية فاقعة مع الغرب ذاته. إنها بمصادرتها حرية البشر في تحديد صورة ونظام الحكم، فإنها تعزلهم عن الاندراج في عملية تحررهم الذاتي، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً.

التبعية للغرب تأخذ شكل استبداد السلطة الغربية واحتكارها السوق العالمية، والتي بفعلهـا هذا تقضي على إمكـانيـة التـراكم الضـروري للتنميـة من جهة ووجود السوق من جهة أخرى.

إن التعبير عن أمة حالها هذا الحال «بذات عربية» من شأنه أن يسمح «للمفكر الـذاتي» أن يهـرب من مشكـلات الأمـة ذاتهـا. أمة ممزقة ومتخلفة، تابعة مستبدٌ بها بكـل أشكـال الاستبـداد تعـاني من تنـاقضـات أسـاسية، طبقية وفكرية، وصراعات بعضهـا معلن وبعضهـا خفي، وعنـدما لايجري الحديث عن أمة هذا حالها، متعينة اقتصـاديـاً وسيـاسيـاً وثقافياً وقيمياً، فإن النتيجة ستكون بالضرورة الحديث عن ذات لاسمات لها اطلاقاً، وحرمانها من أي تعين تاريخي.

وعنـدهـا تبـرز المشكـلات الـذاتيـة، لأنهـا بالأصل مشكلات أمة غير متعينة كمشكلة علاقتها بتراثها الفلسفي أو الفقهي أو الأدبي وبتراث الغرب.. الآخر.

إن الآخـر يكف عن أن يكـون قوة ماديـة ودولاً تملك وسائل الإكراه والاستبداد والاستغـلال من اقتصـاد وقـوة عسكرية وسائل خلق التبعية واستمرارها، ويتحول إلى أفكار تستبد بنا وتحرمنا استقلالنا.

وهكذا نجد أن فكرة غرامشي حول الاستقلال التاريخي تتحول عند الجابري من فكـرة جاءت في سيـاق كفاح إنساني طبقي اجتماعي سياسي، فكرة على الطبقة الصـاعـدة أن تنجـزها من خلال انخراطها في النضال السياسي لتحرير المجتمع من سلطـة مـاديـة مستبدة، فكرة مرتبطة برؤية مشكلات العصر وفق أرقى انجازات الفكر البشـري، تأتي على ماهـو متخلف وعتيق - نقـول تتحول عند الجابري فكرة لامعنى لها ولا مضمون. إنها بالأصل غير مرتبطة بهم أصيل من هموم المجتمع. تتحول عند الجابري من فكرة تسلح الحزب والبشر بسلاح نقدي اتجاه العالم الذي يجب تغيره

عبر عملية تثقيف للبشر، إلى سلاح يواجه عدواً وهمياً من الأفكار التي لاعلاقة لها بتناقضات الأمة الواقعية.

واعلم أن أي نقد للافكار إذا ماأريد له أن يرقى بمستوى وعي البشر، لن يكون إلا نقداً للواقع أولاً ونقداً للأفكار التي تكرس واقعاً مرفوضاً. أي ليس نقد الأفكار مطلوباً لذاته، وإنما مطلوباً لنقد الواقع بالذات. وبنتيجة نقدٍ كهذا تبرز الأسئلة الحقيقية لعالم معيش.

وإذا كانت الأفكار هي الامتلاك النظري للواقع، فإن اختلاف زوايا الرؤ يا اختلاف في طريقة هذا الامتلاك، عندها يجري الاختلاف في حقل الواقع بالذات، من حيث ترابطه. إذ ذاك يقود صراع الأفكار وعمليات النقد المتبادلة إلى مستوى أرقى من الفهم والتفسير للعالم المعيش.

ومن شأن إبراز هذه العلاقة ـ علاقة الواقع بامتلاكه النظري ـ أن تفضي إلى الكشف عن المشكلات الزائفة والمشكلات الزائفة هي مشكلات مفكر ذاتي لاعلاقة لها بما يطرحه الواقع بالذات.

فمشكلات التخلف والتبعية والتجزئة والاستبداد، الطبقي والسياسي، والتحرر الوطني والاجتماعي، والعلاقات التي تقوم بين كل هذه المشكلات الوقائع، هي حقل التفكير الحقيقي.

وقد يحصل أن تناول هذه المشكلات بالذات قد لايفضي بالضرورة إلى فهم وتفسير موضوعين لها.

فإذا كان التخلف مشكلة واقعية، فإن فهمه على أنه نتيجة لتخلف الفكر، أو لسيطرة الفكر الديني، أولغزو ثقافي آتٍ من الغرب إنما يفضي إلى تزييف الواقع بالذات، وتزييف سبل مواجهته. لأن في ذلك مصادرة لسيرورة التاريخ المليء بالأحداث والانكسارات والنهضات والطبقات والفئات الاجتماعية وأشكال الحكم والبنى الصلبة، اجتماعية وثقافية واقتصادية، وإذا لم نفض واقعاً كهذا فإنه من السهولة رد التخلف إلى التصوف أو إلى ديكارت أو ماشابه ذلك. وعندها لن يكون

المخرج إلا بتجاوز «العقل» «البياني» أو «العرفاني» إلى عقل «برهاني». والدعوة إلى «عقل» يتجاوز تبعيته للسلفين العربي والغربي.

وعندها أيضاً ستكون أما ثنائيات مجردة لاحياة فيها:

إذ كان الاستبداد هو عقل مستبد فلابد من تجاوزه بعقل ديمقراطي.

ولما كان التخلف ثمرة عقل متخلف فلابد من عقل حديث، ولما كانت التبعية ثمرة غزو ثقافي فلابد من «تحصين» «الذات» ضد هذا الغزو.

ولما كان التأخر سببه الدين فلابد من الإلحاد.

ولما كانت مشكلة الوعي قائمة في سيطرة الخرافة عليه فلابد من الفكر العلمي وقس على ذلك.

إن طريقة كهذه في التفكير لاتختلف في شيء عن طريقة تفكير الفكر الديني ذاته الذي يقول: إن سبب التأخر هو تنكرنا للإسلام فلابد من العودة إليه. وإن سبب التبعية هو التنكر لتراثنا، فلابد من بعثه من جديد، وإن سبب فشل محاولات التنمية إنما يعود إلى استيراد طرق التمدين من الغرب، فلابد من إبداع وسيلة نابعة من تجربتنا الإسلامية. وقس على ذلك أيضاً.

إذاً ليست المسألة في التقاط المشكلات الحقيقية فحسب، وإنما في طريقة فهمها وتفسيرها أيضاً. في البحث عن الإمكانيات التي تثوي وراء الواقع لا في البدائل المجردة التي لايحملها الواقع في أحشائه.

وهنا يتحول المفكر إلى مفكر ديمقراطي، ولما كنا بصدد وظيفة المفكر لابأس من العودة إلى غرامشي الذي عاد إليه الجابري ـ وفكرة الفيلسوف الديمقراطي، الذي طرحها غرامشي وهو بصدد الحديث عن الفلسفة.

يرى غرامشي: أن الشخصية التاريخية للفيلسوف الفرد هي نتاج العلاقة الإيجابية بينه وبين المحيط الثقافي الذي يريد تغييره. هذا المحيط، الذي يؤثر على الفيلسوف ويجبره على نقدٍ ذاتي دائم يقوم بوظيفة المعلم. ولاشك أن المعلم يفترض التلميذ، الفيلسوف غير أن هناك علاقة متبادلة بين المعلم والتلميذ، علاقة

تمضي إلى تبادل الأدوار. وهنا يظهر في الواقع النوع الجديد للفيلسوف الذي يمكن تسميته بالفيلسوف الديمقراطي[٢١].

والفيلسوف الديمقراطي هو المقتنع بأن شخصيته لاتقتصر على وجوده الفردي الجسدي، بل هو علاقة اجتماعية نشطة لتغيير المحيط الثقافي: وعندما يرضى المفكر بتفكيره الخاص الحر «ذاتياً»، أي الحر تجريدياً، يصبح مجالاً للزيف والاحتيال. أي أن الفيلسوف الذي يعتقد أنه حر وغير مندرج في الحياة ولايتحول إلى تلميذ هو فيلسوف فقير. إنه فيلسوف مجرد، إن الفيلسوف الديمقراطي هو ذلك الذي يحقق وحدة العلم والحياة، التي هي وحدة نشطة، وفيها فقط تتحقق حرية التفكير، إنها علاقة المعلم بالتلميذ، علاقت الفيلسوف بمحيطه الثقافي، الذي يعمل في إطاره، والذي يأخذ منه المشكلات التي يجب طرحها وحلها، هذه العلاقة هي علاقة الفلسفة بالتاريخ. بلهجة أخرى إن الفيلسوف الديمقراطي هو الفيلسوف الذي يوحد بين الفلسفة والواقع.

ويبقى السؤال الأهم الذي يجب طرحه: كيف يمكن للمفكر أن يدعو إلى الاستقلال التاريخي التام «للذات العربية» دون أن يكون للتاريخ أية مكانة في منظومته الفكرية؟ أو مكانة هامشية جداً في كلمات قليلة.

«العقل العربي» الذي تكون منذ عصر التدوين مازال هو «العقل السائد». فبنية التفكر لم تتغير مع امتداد قرون طويلة تمتد من القرن الثاني الهجري وحتى القرن الرابع عشر، فنحن فضلاً عن اننا لانعرف شيئاً من الشروط التاريخية التي كونت البيان والعرفان والبرهان، لانعرف أيضاً شيئاً عن الشروط التاريخية التي سمحت لبنية النظم المعرفية التي تكونت في عصر التدوين أن تستمر حتى الآن، إذا سلمنا جدلاً بأن الأمر تم على النحو الذي يراه الجابري.

فالسلطات الثلاث التي تشكلت منها بنية العقل العربي ـ سلطة اللغظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كما يقول الجابري. فخصائص الخطاب العربي الحديث والمعاصر هي خصائص الخطاب العربي القديم «هذه من تلك كالماء من الماء»[٢٢].

لاشيء يتقدم لاشيء يتغير كل شيء حاله أين هوالتاريخ إذاً؟ أين التاريخ لنفسر الاستمرار الذي رآه الجابري، مع أن التاريخ يدحض رؤية سكونية كهذه للتاريخ ذاته.

وإذا كان التاريخ على هذا النحو من الركود فإن إمكانية الاستقلال التاريخي سواء بالمعنى الغرامشاوي للكلمة أو بالطريقة التي ينظر إليه الجابري معدومة بالضرورة.

فما الذي جد في حياتنا لتأسيس لمثل هذا الاستقلال؟ لاشيء اطلاقاً اللهم سوى ظهور الجابري نفسه. والذي لايمكنه إطلاقاً في نسق رؤيته لاستمرار السلطات الثلاث أن يتحرر هو الآخر منها، لأنه سيكون فكره بالضرورة قائماً في حقل هذه السلطات بالذات. طالما هي التي تحكم بنية الفكر العربي المعاصر. لاسيما أن جميع المفكرين العرب النهضويين المعاصرين لم ينجوا من استبداد هذه السلطات، كما يرى، من محمد عبده وعلي عبد الرزاق مروراً بالحصري والأرسوزي وانتهاء بعبد الله العروي وياسين الحافظ، أي أن الخطاب العربي - النهضوي والسياسي والقومي والفلسفي[٢٣] يستطيع التحرر من سلطات الجابري.

ألا يمكن القول أن الجابري: وهو يتعامل مع الفكر العربي الحديث والمعاصر بهذه الطريقة الاستبدادية محكوم هو الآخر بطريقة تفكير السلف ذاته وفكرة الفرقة الناجية التي يمثلها هو وحده ولاغير؟

وذكر السؤال بصيغة أخرى: إذا كان جميع المفكرين العرب مسجونين داخل أسوار سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز فكيف استطاع الجابري وحده أن يتحرر من هذه الأصفاد؟

ولما كان التاريخ الواقعي لاوجود له، لكي يفسر لنا تحرر الجابري من سلطات عصر التدوين، فلا يبقى سوى أنه يتمتع بعبقرية فذة خاصة لم تؤت لغيره إطلاقاً، هنا نعود إلى فكرة المخلص الذي يتمتع بصفات استثنائية لامثيل لها عند الآخرين.

هـوامـش الفصـل الـرابـع

١ ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، ١٩٩٢ ص ١٩١.

٢ ـ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، ١٩٨٥، ط ٢، ص ١٣ - ١٤

٣ ـ انظر محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨٩.

٤ ـ انظـر الجـابري، من أجل الاستقلال التاريخي التام للذات العربية، الموقف الأدبي أيار ٨٢.

٥ ـ انظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٧٣.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٥٦٦.

٧ ـ غرامشي، مؤلفات مختارة، الجزء الثالث «دفاتر السجن»، موسكو ١٩٥٩، ص ١١ ـ ١٢، باللغة الروسية. وكذلك انظر فكر غرامشي مختارات ج٢، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٠٤ لقـد وجـدنـا اختـلافـاً بينـاً بين التـرجمة الروسية والترجمة العربية وقد اعتمدنا الترجمة الروسية بسبب وضوحها البين.

٨ ـ غرامشي، مختارات، الجزء الثالث، «دفاتر السجن» ص ١٢ ـ ١٣ الطبعة الروسية.

٩ ـ غرامشي، المرجع السابق، ص ١٣.

١٠ ـ غرامشي، المرجع السابق، ص ١٣ ـ ١٤.

١١ ـ غرامشي، المرجع السابق، ص ١٤.

١٢ ـ جان تكسية، غرامشي، دراسات ومختارات، دمشق ١٩٧٢، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

١٣ ـ تكسيه، المرجع السابق، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

١٤ ـ الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت ١٩٨٢، ص ١٢.

١٥ ـ المرجع السابق، ص ١٢.

١٦ ـ المرجع السابق، ص ١٢ ـ ١٣.

١٧ ـ الجابري الخطاب العربي المعاصر، ص .

١٨ ـ انظر، الجابري من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية، الموقف الأدبي أيار، ١٩٨٢.

١٩ ـ الجابري، من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية.

٢٠ ـ ماركس، انغلز، العائلة المقدسة، دمشق ١٩٧٥، ص ١٢ ـ ١٣، ترجمة رزق الله هيلان.

٢١ ـ غرامشي، المصدر السابق، ص ٢٣٦.

٢٢ ـ الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٦٥.

٢٣ ـ انظر الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق.

الفصـل الخـامس

صادق العظم من الهجوم على الأوهام
إلى الوقوع في أسرها

صادق العظم من الهجوم على الأوهام
إلى الوقوع في أسرها

نشرت مجلة «الناقد» في عددها الرابع والخمسين ـ لعام ١٩٩٢، بحثاً للصديق والزميل صادق جلال العظم بعنوان: «ذهنية التحريم ـ سلمان رشدي وحقيقة الأدب». يتناول فيه بالنقد نماذج «مما نشر عربياً من «مناقشات ثقافية» وإدانات «صحفية» «وتهجمات فكرية» تناولت مسألة سلمان رشدي زاعمة الرد على روايته وإفحام طروحاته». هكذا بالحرف جاء على لسان عفواً على قلم صادق العظم.

ولقد تأكد لي ـ بعد الانتهاء من قراءة هذا البحث ـ الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب به السيد صادق. ففي كل مرة يهز فيها قلم صادق خصره تراه يحتاج دائماً إلى خصوم ليجعلهم موضوعاً للنقد بل قل إنه يخترع خصومه اختراعاً زيادة في جلب الإثارة والانتباه. وهي طريقة ـ والحق يقال ـ تجعل من نص صاحبها مثيراً. وتضفي عليه حرارة السجال الذي يوحي ظاهرياً بشجاعة تختفي وراء خوفٍ من اقتحام الكتابة فيما هو صعب.

فالنقد كوسيلة وحيدة في الكتابة تحرر الكاتب من الوقوف المجهد أمام الظواهر والأفكار، فتراه ينتقل من موضوعٍ إلى آخر ومن ثم إلى ثالث وهكذا، فيسهل

عليـه إذ ذاك أن يجـد مايشـاء من ماهـو قابل للنقد والنقض، واقتناص الجمل خارج سياقها التي جاءت فيه، فيصفع فكرة من هنا وفكرة من هناك ويلكم شخصاً من على الشمال وشخصاً من على اليمين. معتقداً أنه قد أصاب من خصومه مقتلاً.

والمتتبع لنشاط صادق العظم الذهني، لايحتاج إلى جهدٍ كبير ليدرك بهلوانية نقـده، وتحـولـه إلى سمة عامة لجهده الذي يبذله في سبيل الشهرة التي تحولت إلى هدفٍ وحيـدٍ لدى زميلنا العزيز. فلو تركنا جانباً كتاب «التعليم في الولايات المتحدة الامـركيـة» الـذي ترجمـه الـدكتور صادق العظم عام ١٩٦٣ . ونشرته ووزعته مكتبة أطلس في دمشق، (وهـو كتـاب يتحـدث عن أهـداف التعليم في الولايات المتحدة ومصـادر تمـويـل المـدارس والتعليم الابتـدائي والثـانوي، والتعليم الحرفي وتعليم التـدبيـر المنـزلي، والخـدمـات الطـلابيـة والسكن إلـخ). أقـول لو تركنـا جانباً هذا الكتاب، ونظرنا فيما أصدره صادق من كتب ومقالات في اللغة العربية، فإننا نجد أن جل ما خطـه قلمـه إنمـا ينطوي تحت الكتابة «النقدية» من «نقد الفكر الديني» و«نقد فكـر المقـاومـة»، إلى «النقـد الـذاتي بعـد الهزيمة» و«زيارة السادات بؤس السلام العـــادل»، وانتهـاءاً بـ«دراسـات يسـاريـة حول القضيـة الفلسطينيـة» و«الاستشـراق والاستشراق معكوساً» و«ذهنية التحريم»..

بل وحتى كتابه الذي حاول فيه أن يدافع عن المادية والتاريخ أخذ صيغة حوارٍ بين شخصٍ معجب بالمؤلف يدعى قيصر والمؤلف ذاته.

ولا شك أن «النقد» ليس طريقة مرذولة في الكتابة، بل لاوجود لكتابة لاتسري فيهـا روح النقـد الصـريح أو المبطن. أما أن يتحول النقد إلى مهنة لذاتها فإنه إذ ذاك يفقد أهميته ووظيفته.

فمن المعـروف أن ماركس قد مارس الكتـابـة النقدية وخاصة في مرحلة ماقبل «رأس المال». فكتب «نقد فلسفة الحق عند هيغل»، و«نقد النقد النقدي أو العائلة المقدسة»، و«المسألة اليهودية»، و«الايديولوجية الالمانية» وقد شاركه انغلز في كتابة بعض هذه المؤلفـات لكن ماركس وانغلز إنمـا كانـا بصـدد صياغة جديدة لفكرٍ يقيم قطيعة مع الفكر السائد وخاصة مع الهيغلية. هذه الصياغة الجديدة إنما تمت عبر نقد

الأشكـال السـائدة من الأفكار والايديولوجيات التي عجت بها ألمانيا وأوروبا آنذاك. ومن خلال هذا النقـد أسس كل من ماركس وانغلز المفهـوم المـادي للتـاريخ، الذي تحول إلى منهج أساسي لكل جهدهما اللاحق.

وأنـا أتفهم أن يقوم تومائي جديد كـ جان إيف كاليفز وبوخانسكي بنقد الماركسية للدفـاع عن المسيحيـة. كمـا هو مشروع جداً أن ينبري ماركسي كالياس مرقص إلى نقد الفكر القومي. أو أن يتصدى مصطفى محمود للماركسية من وجهة نظرٍ إسلامية. ولكن ماالذي يريده صادق من النقد الذي يمتهنه. ماالذي يريد أن يؤسس له صادق عبـر نقـد الجميـع دون استثنـاء بدءاً من نقد الصحافين وبيانات المنظمات السياسية مروراً بنقـد السيـاسيين وانتهاءاً بنقد المفكرين والمثقفين. لاتكفي اطلاقاً صفحات مجلة لسرد أسماء من تناولهم صادق بالنقد أو قل من افتعل معهم معارك لالزوم لها. من ماركسيين وقوميين وإسلاميين وعلمانيين.

الملفت للنظـر أن صاحب كتـاب «نقـد الفكر الديني»، يحول النقد إلى نوعٍ من الهجـاء وتـوجيـه التهم، والتحقيق، والتصيـد، والأحكـام المتسرعة والتعسفية. وأكاد أقول: إن صاحبنا يفتقد إلى المسؤولية في كثير من أحكامه. وطريقة تناوله للاشخاص.

كيف يمكن مثلاً التعامل مع كاتب جدي كادوارد سعيد وكتاب ذي سوية علمية عاليـة ككتـاب «الاستشـراق» على أسـاس أن الكـاتب والكتـاب يهـدفان إلى تقديم نصيحة للغرب وللامريكان كي يحكما قبضتهما على الشرق العربي[1].

ما معنى أن يتحـول برهـان غليـون بقـدرة قادر إلى «إسـلاماني» من وجهة نظر صادق لا لشيء إلا لأنه قال: «أدى الانتقال من السلطنة إلى الجمهورية إلى تهميش الشعب ودحره واستبعاده من كل ساحة ثقافية أو اقتصادية الخ....»[2].

إن طريقة التفكير الميكانيكية التي تحكم نشاط صادق الذهني ورغبته الدائمة في النقـد هي التي تجعله يربـط بكـل سهـول وعـدم مسؤوليـة بين جملة أو جملتين لكـاتب ما وتقـويمٍ يطلقـه صادق على هذا الكاتب دون أن يكلف نفسه عناء التدقيق والبحث في الأفكار والنصوص.

هذا من جهة، أما من جهة ثانية فإن النزعة الميكانيكية لدى صادق تحرمه من رؤية الظواهر الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية في تعقدها وعلاقاتها المتشابكة التي تحكمها، ومع ذلك فإن صادق يظن نفسه ماركسياً.

وهذا المنطق بالذات هو الذي تحكم بصادق حين تناول مسألة سلمان رشدي كما يصفها.

وأحب أن أشير هنا أن المسألة مع صادق ليست في دفاعه عن سلمان رشدي أو الهجوم على نقاده. فهذه مسألة جد ثانوية، بل المشكلة في بنية تفكيره بالذات والتي قد لايكون على وعيٍ كاملٍ بها. ومن هذه الزاوية بالذات سأتناول نصه الجديد عقلية التحريم.

تبرز ميكانيكية صادق العظم في أنه ينطلق من مقدمة بسيطة، أن هناك نقاداً لرواية سلمان رشدي، وبالتالي فإنهم - أي هؤلاء النقاد متشابهون، ولهذا فإنه يناقشهم في صيغة الجمع. عندها يزول الاختلاف بين أحمد برقاوي وهادي العلوي وبين الشيخ شعراوي وتاتشر وحكام جنوب أفريقيا. وليس هناك اختلاف بين آية الله الخميني وأحمد بهاء الدين أو رجاء النقاش.

إذاً نحن أمام ثنائية غريبة من هم مع الرواية ومن هم ضد الرواية والحكم بالتالي جاهز سلفاً لدى ناقدنا العتيد. دون أن يكلف نفسه عناء البحث والتدقيق في الأسباب المتنوعة والشروط الكثيرة التي تحكم المواقف واختلاف منطلقاتها.

فصادق يدين البعض باقترافهم ذنب إدانة رواية سلمان رشدي بسبب أنهم أدانوها دون قراءتها، لكن الصحافي المرموق أحمد بهاء الدين، كما وصفه صادق قد قرأ الرواية وأدانها، هو الآخر مدان، بسبب أنه لم يقرأ الرواية قراءة فيها من «التمعن والتأني بل قراءة تشي بالعكس تماماً»(3).

فالحكم الذي أطلقه أحمد بهاء الدين على الكتاب بأنه: «صادر عن نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تقترب وأن تبيع روحها وتراثها» هو من وجهة نظر صادق حكم مبتذل «لايتوقع مثله عادة إلا من أقلام كتاب من الدرجتين الثالثة والرابعة»(4).

كمـا أن صادق على قنـاعـة من أن «هـادي العلوي لو قرأ الرواية لما كان أطلق عليها أحكاماً تتصف بهذا القدر من السخف والاستهتار»[٥].

إذاً كلا الكـاتبين: أحمـد بهاء الدين وهادي العلوي أصدرا أحكاماً سخيفة لا تروق لصادق، بسبب أن الأول قرأ الرواية دون تمعن وتروٍ وتأنٍ، والثاني بسبب أنه لم يقرأ الرواية. ماهكذا تورد الإبل ياصادق!

كيف يمكن لكاتب أو ناقد أوتي خطاً قليلاً من المعرفة بالنقد الأدبي أن يصادر حق قارىء في القراءة. ولا أدري ماإذا ان صادق يعرف أن أحد منجزات النقد الأدبي الـراهنـة تقـوم على الإقـرار بوجـود قراءات متعددة للنص الواحد إلى درجة أن النص الأصلي يتحول إلى عدد من النصوص وفقاً لعدد القراءات الممكنة.

فهـل من المعقـول أن شخصـاً مرمـوقـاً كمـا يصفه صادق، وهو فعلاً صحافي مرمـوق ـ كأحمـد بهـاء الـدين أعيتـه رواية سلمان رشدي، فلم يُجد القراءة وبالتالي أصدر حكمه بناء على جهل بعملية قراءة رواية؟. كأن صادق أراد أن يقول: على من قرأ الرواية أن يعجب بها، وإلا فإن قراءته ناقصة ليس فيها تروٍ أو تأن أو إمعان». وهو حكم مسبق على كل قراءة.

ترى كيف يفسر أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة دمشق. والاستاذ الـزائـر حاليـاً في دراسـات الشـرق الأدنى في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية وزميل في مركز ويلسون في واشنطن، «هكذا عرفت الناقد صادق العظم». كيف يفسر الإختلاف بين التوسير وغاروري في قراءة ماركس، من ذا الذي منهما في قراءته تمعن وفي قراءة الآخر لاتمعن وتأنٍ؟ أم أن قراءة هيبوليت لماركس هي الأصح؟

مارأي صاحب كتاب «دفاع عن المادية والتاريخ» في موقف جورج لوكاتش من طاغـور. طاغـور الـذي حصـل على جائـزة نوبـل للآداب. كتب لوكاتش يقول عن طاغـور «فطـاغور نفسه لايعدو كونه كشاعر ومفكر ظاهرة غير ذات بال على الاطلاق. فقـوة الخلق عنـده معـدومـة، شخوصه تخطيطات شاحبة وحكاياه سطحية وغير مثيرة للاهتمام، وحساسيته محدودة متقلبة»[٦].

ويضيف لوكاتش قائلاً: ثمة أسباب وجيهة حدث بالبرجوازية الانكليزية إلى مكافأة السيد طاغور إغداقها بأكليل المجد والذهب عليه (جائزة نوبل)، فهي تكافىء عميلها الفكري في صراعها ضد حركة التحرر الهندية. فشذرات الحكمة الهندية القديمة ومذهب الرضوخ أمام سائر الآلام وإدانة اللجوء إلى العنف وعلى الأخص فيما يتعلق بحركة التحرر، كل ذلك له مدلول عيني للغاية وعملي للغاية بالنسبة لإنكلترا، كلما عظم شأن طاغور وذاع صيته، ازداد هجاؤه للنضال التحرري في وطنه تأثيراً وفعالية»[6].

والحقيقة أن أحمد بهاء الدين لم يَر في سلمان رشدي أكثر ماراًه لوكاتش في طاغور. وموقفه بالتالي من رواية سلمان رشدي ليس صادراً عن عدم تمعنٍ وتأن، بل عن وجهة نظرٍ ترى أن رواية سلمان رشدي تعبير عن غربته وتخلصه من هنديته وحياته القديمة وأن رشدي سجل سعادته بأن صار انكليزياً. هذا مااستنتجه أحمد بهاء الدين بعد القراءة، أوهكذا قرأ الرواية، وقراءته محكومة بموقف معين من الغرب والتغرب والعدمية تجاه الشرق ألخ. وليس من حق صادق أن يصادر على هذه القراءة. بل من حقه أن يقدم قراءته الخاصة به ومن حقنا أيضاً أن نكشف عن الأسباب التي تحكم قراءة صادق للرواية.

إن صادق الذي يحول النقد إلى نوعٍ من الهجاء والشتيمة والاستخفاف بالآخرين لايستطيع ـ والأمر على هذا الحال ـ أن يقدم تحليلاً من شأنه أن يزيد معرفة القارىء بالأفكار التي ينتقدها.

أنا أسأل بدوري لماذا يتورط كاتب كهادي العلوي بحكم سلبي على رواية لم يقرأها؟ ترى أهو راغب في أن يتحدث عنه صادق العظم بأنه أصدر أحكاماً سخيفة مستهترة؟.

إن هادي لم يتحدث عن الرواية، بل اتخذ موقفاً من الفصول التي تحدثت عن الوسول الكريم ونسائه وسلمان الفارسي، والتي أصبحت شائعة يتداولها الجميع في حينها وترجمت فقرات كثيرة منها، وكان على صادق ـ العارف جيداً بشخصية هادي والمطلع على ماأعتقد على كتاباته وموقفه من التراث ان يكشف عن الأسباب

التي تدعو هادي للنظر إلى الآيات الشيطانية بوصفها عملاً استشراقياً. فهادي الذي تحدث عن الاغتيال السياسي في الإسلام، والتعذيب في الإسلام، وعن سلمان الفارسي وأبي العلاء المعري، يقف موقفاً مناهضاً للغرب الاستعماري المتعصب والمتعالي، كما يقف بشكل عام ضد الاستشراق، ويحتقر المتأوربين من العرب والشرقيين عموماً، ولايرى فيهم إلا أجراء عند الغرب، وهو في الوقت ذاته يبني علاقة حميمة بالتراث العربي وخاصة برموزه المكافحة نظراً وعملاً. وليس هذا فحسب بل إن هادي لشدة تمسكه بهويته القومية وإعجابه برموز الثقافة العربية التنويريين، فإنه يسلك سلوكهم، وهو ماركسي لايأكل اللحم مثلاً جرياً على طريقة أبي العلاء.

فهو يُقوم فكر ابن سينا تقويماً عالياً، لكنه أخذ عليه أنه «في سيرته لم يكن كفاءاً لعلمه، وهو فيلسوف سيء السلوك كما نعرف من سيرته الشخصية»[٧].

وفي ندوة، قدم هادي العلوي بحثاً حول الماركسي الروسي لوناتشارسكي، كمثقف راق، ذي سلوكٍ محمود فقربه من علي وأبي العلاء وقدمه بلغة صوفية صرفة»[٨].

وهو يعرّف سلمان الفارسي بأنه: «شيعي خالص، بروليتاري الهوى مشبع بالعلم... قد برهن من خلال تجربته التي أربت على الخمسة عشر عاماً على امكان الادارة بدون سلطة، أي بدون قمع، ومن غير اعتبار لما سمي هيبة الدولة. وهو ماينبغي أن يحظى بالاهتمام بعيداً عن هوايات المستشرقين وإسقاطاتهم المستثناة من هموم التاريخ»[٩].

إذاً، إن هادي العلوي الماركسي العربي الشرقي ذا السلوك الصوفي في حياته، المتبحر بقضايا التراث، والمدافع عن الرازي وأبي العلاء وسلمان الفارسي وعلي بن أبي طالب، المهاجر من وطنه أنفاً عنه ويسكنه هاجس الموت غدراً دون فتوى علنية من ديكتاتور العراق، لم يرَ في حديث سلمان رشدي عن الرسول الكريم وعن سلمان الفارسي سوى حديث انسان متأورب. ولهذا ساوى هادي بين رشدي وبين لامانس لا من حيث وحدة الموضوع كما اعتقد صادق، بل من حيث وحدة الموقف من الشرق.

لسنـا بصـدد تقـويـم حكـم هادي العلوي ـ لسلمـان رشدي، أريد إن أقول أن موقف هادي لم يصدر عن تسرع وديماغوجية كما يظن صادق العظم، بل عن موقف من الغرب ومن التراث العربي والهوية.

إن ميكانيكية صادق هي التي أوقعته في وهم كبير اعتقد أن الموقف من سلمان رشدي سببه عدم القراءة أو القراءة غير المتأنية.

أما فيما يتعلق بي شخصياً، فإن صادق حين تناولني بالنقد كان ضميره في إجازة.

استميـح القـارىء العـزيـز أن أضعـه في جو نشـر مقالي والمعنون بـ «سلمان رشـدي والضجـة المفتعلة» الـذي نشر بالهدف ٢/ ٤/ ١٩٨٩ م. لم يكن الهم من وراء كتـابـة المقـال تنـاول رواية سلمان رشدي بالنقد والتحليل وكيف أفعل ذلك وأنا أصـرح منـذ البـدايـة أني لـم أقـرأ الـرواية إنما كنت بصدد تناول الضجة المثيرة التي عمت المنطقة الإسلامية والعالم الغربي.

كنت أريـد القـول كمـا يوحي عنـوان المقال: إنها ضجة مفتعلة زائفة، ضجة وراءها أهداف سياسية صرفة تستغل ردود الفعل على الرواية إياها، أما طريقة عرضي لهذا لموقف فقد جاء كما يلي:

«يبدو أن صدور رواية سلمان رشدي «ايات شيطانية» قد انتجت قضية فيها من الافتعال والتزييف الشيء الكثير والكثير جدا، وأحدثت ضجة ساهمت أطراف كثيرة في تسعير أوارها»[١٠].

«إننا لم نقرأ بعد هذه الرواية ـ الضجة، الرواية التي أثارت حفيظة جمهور كبير من المسلمين المؤمنين متزمتين وغير متزمتين» «لكننا سمعنا عنها من هذه الإذاعة أو تلك وقـرأنـا نتفـا منهـا في بعض المجـلات والصحف، ووردتنـا بعض التعليقـات المختلفـة والمـواقف منهـا». «ويبـدو من خلال النتف التي وصلتنـا من الرواية، أنها تنطوي على قدر كبير من السوقية والابتذال والوقاحة مما يدفع الإنسان العربي ملحدا كان أو مؤمنا أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً».

ثم قمت بعـد ذلـك بالوقوف عند مسألة العلاقة بين مشكلاتنا الراهنة والموقف

العـدمي من التـراث، عنـد مسألة الإلحاد والإيمان. وأظهرت هشاشة فكر من يعتقد بوجود ترابط بين الالحاد والكفاح الإنساني للتحرر حين قلت: «وإنه لجاهل كبير جداً من يظن أن الـرسـول العـربي هو من يقف الآن ضد حرية الشعوب المغلوبة، وضيق الأفق من يظن أن رسولنا العظيم هو الذي يقف وراء التحجر والعنف، وغبي من يعتقد أنه بتزييف حياة الرسول العظيم ينال الاعتراف من الذين يسعى لنيل الاعتراف منهم بأنه كاتب كبير وعلماني وتقدمي. وقصير النظر من يحسب أن الإلحاد الآن في عصرنا الراهن ميزة تجعله في مصاف العظماء والتنويريين، فهناك الملايين في أواخر القرن العشـرين من المؤمنين وغيـر المؤمنين يطـرحون اليوم مسألة نضال البشر جميعهم - مؤمنين وغير مؤمنين في سبيل الحرية والعدالة».

وبعد تقديم وجهة نظري حول العلاقة بيننا وبين رموز الثقافة العربية الإسلامية توقفت عنـد فتـوى قتل سلمان رشدي فرفضت رفضاً شديداً أسلوبا كهذا في التعامل مع المفكـرين والكتـاب: «فليس من حق أحـد كائن من كان، ليس من حق سلطـة مهما كانت أيديولوجيتها، أن تصدر حكماً بالموت على البشر، وأن تشتري المرتزقة، أن تشتـري بعض النـاس بمـلايين الدولارات من أجل قتل إنسان كاتب أو غير كاتب بسبب مواقفـه الـدينيـة، ليس من حق سلطـة أن تستعيـد أسـاليب الكنيسة الأوروبية الكـاثـوليكيـة عهد القرون الوسطى لإقامة محاكم التفتيش ضد المخالفين في الرأي والمعتقدات.... إن سلاح المنطق هو الوسيلة الوحيدة الآن في صراع الأفكار، أما من يرى في منطق السـلاح وسيلة للتخلص من خصـومـه الأيـديـولوجيين فإنه يكرس الاستبداد ويعيش مغترباً في عصره».

وإن من يقـرر مواجهـة السلطة الغربية والأمريكية لايحتاج أبداً إلى مبرر كمبرر «آيات شيطانية».... لقد قدم الحكم بالموت على سلمان رشدي للسلطة الهمجية الإمبريالية مبرراً لإظهار نفسها مدافعة عن الديمقراطية وحرية الكاتب... ويجب أن لايأخـذ الـدفـاع عن سلمـان رشـدي والهجوم على آياته صيغة صراع دول، كل دولة تسعى من وراء موقفها المعلن للدفاع عن مصالحها الخفية».

و«إن روايـة سلمـان رشـدي قد تخضع لأكثر النقاشات والحوارات، ولكن في

إطار الصراع الثقافي والأيديولوجي بين البشر، دون أن تكون حياة سلمان رشدي مهددة بالفناء

أما كان على الصديق صادق العظم ـ التزاماً بالأمانة العلمية وامتثالاً لأوامر الضمير الأخلاقي أن يقدم روح المقال على الأقل للقارىء العزيز ثم لينتقد ـ بالطريقة التي يشاء ـ الأفكار التي جاءت في متن مقالنا؟ ولو أنه فعل ذلك لوفر على نفسه استخدام أسلوب «الردح» الذي لايليق به أو بغيره.

فلماذا أختطف صادق جملاً من سياقها وزور جملاً أخرى؟ أهو سوء النية؟ غير أني لاأعرف عنه مثل هذه الصفة حتى الآن، أم أنه لم يقرأ بتأن وإمعان؟ طبعاً لا، فصادق قارىء ممتاز إذا أراد ذلك. أم أنه ـ وهو يعرفني جيداً ـ أراد أن يدلل على جهلي بقواعد النقد؟ أشك أيضاً في قرارٍ كهذا. أم أن رغبته في النقد، والنقد فقط وكي يأتي نقده فاقعاً فعل مافعل؟ ربما يكون هذا الأمر هو أحد الأسباب. ولست أريد أن انظر إلى شجاره على أنها أمر شخصي كما بدا لبعض الأصدقاء المشتركين، أن السبب الحقيقي الذي يكمن وراء «ردح» صادق هو أن شوكة قد وخرته وهو يقرأ المقال، وانتابه شعور أنه معني بنقدي. فلقد حولت الموقف من تناول سلمان رشدي لحيا الرسول الكريم ـ موقفاً من كل من هم على شاكلته. أي لقد طرحت في المقال موقفاً من أولئك الذين يرون المسألة الراهنة في الوطن العربي في التناقض بين الإيمان وعدم الإيمان. ولهذا كتبت بالحرف: «قصير النظر من يحسب أن الإلحاد في عصرنا الراهن ميزة تجعله في مصاف العظماء، والتنويريين» «لقد هزأ انجلز في وقته من الإلحاد المبالغ به لدى باكونين، لأن الصراع مع الإله كان بالنسبة إلى باكونين مشكلة المشكلات» «إن إخفاء مشكلات الأرض عن طريق طرح مشكلات السماء لن يخلق إلا وعياً زائفاً بقضية الحرية والخبز والسلام والعدالة». «حذار من تزييف التناقض والصراع، فليس الصراع الدائر الآن بين إيمان الشرق وإلحاد الغرب».

وصادق وجرياً مع «منطقه» كما سأبين ـ سيجد نفسه في خانة أولئك الذين أتحدث عنهم. ولما كان غير راغب في فتح حوار جدي حول مسائل جدية كهذه التي

طرحت، حول المسألة إلى مهاترة، وراح يلقي القبض على جملة من هنا وجملة من هنـاك، عازلاً إيـاهـا عن سيـاقهـا التي جاءت فيـه ليـوحى للقارىء . . أن «أحكامي العرمرمية»، جاءت وأنا أجهل الرواية بل ولكي يمعن في تزييف وعي القارىء تحدث عن اختـزالي للأدب الجيـد إلى ذلـك «الأدب الـذي يدافـع عن الحقيقية والمساواة والشعب والاشتـراكيـة والبطـولة والإنسان» . مع أني كنت في حقيقة الأمر أشكك في التـرابـط بين الإلحـاد أو الإيمـان الـديني وبين قيمة الأثر الفني . ولهذا كتبت قائلاً : «وهناك عدد كبير من الروائيين العرب قدموا إنجازات مهمة للقارىء العربي وأثروا في وعي النـاس دون أن يسأل القـارىء العـربي، ما إذا كان هذا الـروائي مؤ منـاً أو غيـر مؤمن ماقيمة أن يكون حنا مينة مثلاً مؤ مناً أو غير مؤمن، والملايين تقرأه مدافعاً عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والإنسان» . وأنا لاأعتقد أن حنا مينه سيجيب بالنفي لو سألتـه هل دافـع أدبـك عن تلك القيم التي ذكرت أم لا؟ هل لدى صادق العظم شك في ذلك .

إذا كان صادق يأخـذ علي توصيفي لأدب حنـا مينـه من أنـه أدب يدافـع عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة فلماذا يعطي لنفسه الحق بأن يصف سلمـان رشـدي «بـالأديب الملتـزم» والأدب الملتـزم مصطلح قديم قُد للتدليل على تحديد مهمة الأدب في الدفاع عن الناس والمساواة إلخ .

لقـد كتب صادق يقـول : «أتهم رشـدي بالتحـامـل الشـديـد في روايتـه على جاليات المهاجرين الآسيويين . . . في بريطانيا عموماً وفي لندن تحديداً . . . إلا أن التـدقيق في «الآيـات الشيطـانيـة» يبين أن المسألة ليست هذه البساطة، وأن رشدي الأديب الملتزم ليس بهذه السذاجة»[11] .

ولكي يدلل على أن سلمان رشدي أديب ملتزم راح العظم يتحدث عن تناول سلمان رشدي لوضع الجاليات إياها . ونقد سلمان رشدي للبرجوازية الآسيوية حليفة المجتمـع الانكليـزي الأبيض وحقـوق رشـدي ضد الصـورة العنصرية التي يرسمها الغرب للأجناس المنحطة من هنود وزنوج إلخ .

إذاً الأدب الجيـد عنـد العظم هو الأدب الملتـزم الـذي يتحـدث عن التفـرقـة

العنصرية ويقف ضدها وعن الصراع الطبقي ويقف إلى جانب المضطهدين أدب يدافع عن المساواة.

ويستمر صادق في الوهم والإيهام فيكتب قائلاً: «وبعد أن قارن الدكتور أحمد برقاوي الرواية بكتابات المؤرخين العرب والمسلمين والأفرنج من الذين أرّخوا لحياة النبي محمد «إن كان بشكل حيادي أوغير حيادي، بشكل منصف أوغير منصف، وفقاً لعبارته، وجدها لا ترقى إلى مستوى تلك الكتابات في المعالجة والعرض مما يعني تعذّر تناولها بالنقد والتصحيح والتحليل كذا على حدِ قوله»[١٢].

القارىء لهذه الفقرة يفهم مباشرة أني قمت بمقارنة بين الرواية وبين كتابات العرب والمسلمين والأفرنج حول حياة الرسول الكريم، وبعد أن أجريت المقارنة تعذر تناولها بالنقد والتصحيح والتحليل، وهذا يعني أني تعاملت مع رشدي كمؤرخ.

أما نحن فقلنا مايلي: «لا ندري ما إذا كان بمقدور روائي أن يلعب على هواه بتاريخ شخصية عالمية كبيرة جداً كشخصية محمد ينظر إليه العرب مؤمنين وغير مؤمنين بوصفه بطلاً قومياً ورمزاً جليلاً من رموز حضارتهم، وهذا لايعني أنه ليس من حق أحد أن يتناول حياة الرسول بالتأريخ والتحليل، ولوكنا أمام كاتب يؤرخ لحياة الرسول العربي حيادياً كان أوغير حيادي، منصفاً كان أوغير منصف، وجاء بوقائع تاريخية عن حياته وقدم تحليلا ما لشخصيته، لأمكننا أن نتناول كتابه بالنقد والتحليل والتصحيح لكننا في حقيقة الأمر أمام رواية سوقية قصدت عن وعي إهانة لاشخصية الرسول فحسب بل وإهانة شعور المسلمين والعرب».

إذاً أنا أميز بين عمل المؤرخ وعمل الأديب. فالمؤرخ يعتمد على الوثيقة بكل أشكالها ويقوم بعملية نقد وتحليل وفهم وتفسير للوقائع التاريخية ثم يعتمد على المخيلة لسد النقص إن وجد فيقدم لنا تاريخاً. وغالباً ما تدخل الأيديولوجيا كعنصر في عملية التأريخ ذاتها عندها يغدو عمل المؤرخ بدوره موضوعاً للنقد والتحليل التاريخيين.

ورواية سلمان رشدي لاتدخل في هذا الصنف من العلوم الإنسانية، لأنها

أدب، ومجال النقد الأدبي غير مجال النقد التاريخي كما يعرف ـ على مااعتقد ـ الزميل الدكتور العظم. وبالتالي يتعذّر تناولها من زاوية عمل المؤرخ. إن النقد يوجه إلى سلمان رشدي من زوايا مختلفة أخرى رأينا بعضها عندا لعلوي والنقاش وأحمد بهاء الدين.

والسؤال الأهم هو: لماذا اختار صادق العظم أن يدافع عن رواية سلمان رشدي هذا الدفاع الشديد وتحول بقدرة قادرٍ إلى «ناقدٍ أدبي» يعرض للرواية ويصنفها ويكشف عن أهدافها الأيديولوجية ويحولها إلى نصٍ يدافع عن العقلانية والتقدم.. ثم يهاجم كل من تعرض إليها أو إلى بعض جوانبها بالشتائم؟

لاشك أن الزميل الدكتور العظم حر في خياراته الشخصية والفكرية، ومن هذه الزاوية فإننا نكن له كل الاحترام والتقدير مع الاجتفاظ باختلافنا معه في زوايا الرؤية لمشكلاتنا الراهنة، ومع الطريقة التي يعرض بها مواقفه من الإسلام والتراث العربي والمعتقدات التي تسود في أوساط اجتماعية كثيرة وكبيرة.

ففي مقالٍ كتبه الدكتور صادق تحت عنوان [أهمية أن نكون جديين مع سلمان رشدي] وقدمه مكثفاً كمحاضرة في جامعة برنستون (قسم دراسات الشرق الأدنى) في كانون الأول ١٩٨٩. خطّ قائلاً: «لاشك أن عدم اقتراب أي من المثقفين الغربيين الذين احتشدوا للدفاع عن سلمان رشدي، فردياً أوجماعياً، من موقع اعتباره منشقاً مسلماً يحمل بعض أوجه الشبه بالمنشقين الأدبيين ـ الانتقاديين المحتفى بهم من البلدان الشيوعية، الذين احتضنهم الغرب بقدرٍ كبير من الحماس ودافع عنه مثقفوه دفاعاً صادقاً، أمر ذو مغزى في نظري»[١٣].

إذاً دفاع صادق هو احتفال بمنشق اسلامي، كان يجب أن يحتفي به الغرب كما احتفى بالمنشق من الدول الشيوعية (سابقاً). وليس احتفالاً بالرواية بحد ذاتها. فهلا قال لي صادق مالفرق بين شخص يدافع عن منشق إسلامي وإسلامي يهاجم منشقاً إسلامياً؟.

أما نحن فلا نرى المسألة لا من زاوية الأصولي صادق العظم ولا من زاوية

الأصولي الإسلامي، ولكن المرء يقف متأملاً هذه الصيغة الجديدة للتوصيف مشق إسلامي.

أولاً: إن المناطق التي توصف خطأ أنها إسلامية تعج بما لاحصر له بإناس أقاموا قطيعة مع نمط الحياة التي يدعو إليها الإسلام. بل قل إن مجتمعاتنا الراهنة، التي توصف بإنها إسلامية ليست مجتمعات إسلامية، بالمعنى الديني والفقهي للكلمة، فماذا نقول عن مئات الآلاف من الشيوعيين والماركسين والعلمانيين والعَلمانيين والداخلين في نمط الحياة الجديدة؟ ثم أن الدول ـ في المجتمعات التي تدين بالإسلام هي معظمها دول غير دينية. وبالتالي فإن صيغة مسلم منشق صيغة فقيرة ولامعنى لها، وإلا لأدرجنا حركات سياسية كبرى في دائرة المنشقين الإسلاميين الذين يجب على الغرب الاحتفاء بهم بناءاً على نصيحة العظم.

ثانياً: أن سلمان رشدي حسم خياره القومي أصلاً، حين اختار الجنسية البريطانية. وهذه قضية ليست بهذه البساطة. فأن يختار أديب ومثقف بكامل وعيه جنسية أخرى غير جنسيته الأصلية، فهذا خيار سياسي وأيديولوجي وثقافي، فسلمان رشدي بريطاني، ولم يلجأ إلى بريطانيا هرباً بأفكاره ومعتقداته، أو لم يتم أبعاده بالقوة كما كان الحال مع سولجنستين مثلاً. وحتى الآن لم يعد سلمان رشدي إلى وطنه الأصلي، كما عاد بطل روايته صلاح الدين إلى الهند. ولا أتمنى أن يكون مصير سلمان رشدي كمصير جبريل فاريشتا.

ثالثاً: ثم لنفترض أن سلمان رشدي «منشق إسلامي» كما يريده الدكتور العظم فلماذا يجب على مثقف الغرب أن يحتفل به ويدافع عنه. أليس في ثنايا منطق كهذا تصور ساذج للصراع بين الغرب الاستعماري والدول «الإسلامية» الفقيرة في آسيا وإفريقيا، على أنه صراع بين الإسلام والغرب، أو أن الصراع بين ثقافتين إحداهما إسلامية والأخرى غربية.

على أية حال ليس في نيتي الآن أن أشرح أفكار صادق العظم بجملها بل سأتوقف عند بعض القضايا الجدية التي أرى أن النقاش حولها أكثر جدوى.

إن صادق مولع بإيهام القارىء، أنه يلتقط مشكلات أو أنه يلقي القبض على

الكتاب متلبسين بالجهل، ليبدو وحيد عصره والعارف بكل شيء حتى في النقد الأدبي ونظرية الأدب. وإلا ما معنى قوله: «ومع أن الاتهامات الموجهة إلى رشدي بالكذب والتشويه وما إليه لاتقول شيئاً جدياً عن روايته، فإنها تقول في اللحظة، ذاتها، أشياء جدية كثيرة عن أصحاب تلك الاتهامات، تقول شيئاً ما على قدر كبير من الأهمية، عن مفهومهم البدائي المتخلف لمعنى الأدب وعن خيالهم الفني المحدود بالبعد الواحد. وعن حسهم الجمالي المتبلد على الرغم من سعة اطلاع بعضهم ودراسة بعضهم الآخر للديكالكتيك وتدريسهم له» (ص ١٢). إذا كان المقصود سيد أشرف الذي لايستطيع أن يتخيل سقوط شيء من طائرة ويصل إلى الأرض سالماً في نص أدبي، فهذا شأن سيد أشرف وكان من شأن صادق أن يضيق حدود نقده ليصيب من المدير للأكاديمية الإسلامية في كامبريدج مقتلاً. لكن صادقاً يجعل رأي سيد أشرف رأياً مضمراً في جميع الاتهامات الموجهة من جانب النقاد العرب إلى رشدي. ويجعل المطلعين على الأدب ودارسي ومدرّسي الديالكتيك أناساً فاقدي الاحساس بالأدب وجاهلين بالواقعي والمتخيل، فمن يقصد صادق بهؤلاء الديكالكتيكيين الجاهلين ذوي المفهوم البدائي للأدب العاجزين إلخ إلخ؟ هل يقصد رجاء النقاش مثلاً وهو يحلل مقطعاً من قصيدة اليوت (أغنية العاشق) عندما تناول ديوان أحمد عبد المعطي حجازي؟ هل يقصد قوله: «لنحذر التصوير الفوتوغرافي الذي لايحمل رمزاً ولا دلالة؟[١٤]». هل يقصد هادي العلوي الذي كتب رسالة إلى الحلاج عن طريق مجلة الحرية؟ أم هو يقصدني؟ على أية حال إذا أردت أن أجعل من رأي صادق في الشعر والأدب قضية فباستطاعتي أن أظهر تخلفه في هذه النقطة، بناء على السطور التي كتبها.

إن صادقاً مازال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب، مازال واقعاً عند بلاغة القدماء، الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية . . . الخ ومازال صادق يعتقد أن الجميل هو الذي يحدد ماهية الشعر، ولهذا تراه يطرب لبيت المتنبي ولا يرى المتنبي إلا من خلال الصورة الخارجية التي تتطابق مع الوقائع التاريخية:

رماني الدهر بالأرزاء حتى فؤادي في غشاء من نبال
فصرت إذا أصابتني سهام تكسرت النصال على النصال

ما معنى الصدق والكذب في هذين البيتين. . أهما جميلان لأنهما بعيدان عن الواقع؟ أم أن المتنبي أعاد بناء الكينونة القائمة على هذا الإخفاق الدائم في الحياة المرتبط بطموحٍ جموحٍ في عالم خرب؟ عندما أراد المتنبي أن يرثي أم سيف الدولة، فرثى نفسه. إن الموت ليس إلا نصلاً يضاف إلى نصال الدهر التي أصابته وهو يواجه العالم، وبالتالي نحن أمام شكوى حقيقية، نحن أمام نفس تتعذب، أرهقها الترحال بحثاً عن المشروع الدائم الذي لم ير النور.

فقد كان شاهد دفني قبل قولهم جماعة ثم ماتوا قبل من دفنوا
ما كل مايتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لاتشتهي السفن

لايتحدد الشعر بأساليبه وصوره فحسب، فاللغة المحكية مليئة بهذه الأساليب. يقول الفلاح لابنه إن الريح اليوم مجنونة، وإن فرسي كالعروس، الشعر قفزة في المجهول وصياغة جديدة للعالم. إنه تمرد ميتافيزيقي، تمرد على العالم، حين يستطيل ألم الشاعر ليغدو ألم كل واحد منا، فإنه يضعفنا في حضرة الإنساني. إن صادقاً يعتقد أن الميزة الشعرية هي رسالة جمالية، لقد دحض هايدجر في وقته مثل هذه العلاقة المباشرة.

«أتدرين أي حزن يبعث المطر
وكيف تنشج المزاريب إذا انهمر
وكيف يشعر الغريب فيه بالضياع
بلا انتهاء
كالدم المراق كالجياع
كالحب كالأطفال كالموتى
هو المطر».

جرياً على رأي الصادق العظم، فإن شعرية هذا المقطع للسياب قائمة على مايلي :

المزاريب تنشج وهذا غير واقعي أو المطر كالدم وهذا أيضاً غير واقعي .

لاشك أن الصورة الفنية جزء من الشعرية، ولكن الشعرية هنا تكمن في هذا الاستفهام لذات متألمة تفرض على القارىء تواصلاً داخلياً مع الشاعر، وليس مجرد رؤية خارجية للغة، فالشاعر لايريد أن يصف لنا المطر، فغاب المطر الحقيقي لقاء صورة غير واقعية له، وبدا جميلاً، مازال صادق في مرحلة رؤية الشعر في الجميل. أما في ماهيته فهذا مالم يهتم به بعد، فصادق يعرف علي ما أعتقد أن الشعر أو الأدب لا يخضع لمبدأ التحقيق وبالتالي فالتخيل ليس صادقاً وليس كاذباً. ومع ذلك ليس كل مُتخيل أدباً. لقد أراد الإنسان البدائي أن يفسر الزلزال فاعتقد أن الأرض محمولة على قرني ثور، وإذا ماتعب قرن الثور الأول، وضع الأرض على قرنه الثاني. وفي اللحظة الفاصلة بين عملية تغيير وضع الأرض يحدث الزلزال، هل هذه الأسطورة هي أدب؟ طبعاً لا .

«لتكن كلمات الشعر ضوءاً
ضوء الحامل عبء الأرض، ويبقى
في الجذر الأعمق في أقصر موج
لتكن سفراً
يترصد كل مهب
ويخالط نبض الكون، ويبقى
في الجذر الأعمق في أقصى موج
لتكن جسداً
لمحيط الهجس بوجه آخر
للإنسان ـ بوجه آخر
للتكوين

شقاء أن تتفتح، أو أن تكبر أو أن تهجم نحو الضوء، وموت
أن تبدع أو أن تحيا
في أحوال ثمود». (أدونيس ـ كتاب القصائد الخمس، بيروت ص ٣٢ ـ ٣٣).

أجل هو ذا الشعر.

ألا يحق لنا أن نتساءل عن مدى جدية نقد صادق العظم للديالكتيكيين، وتوهمه أنه يعرف مالايعرف غيره؟ ألا يحق لنا أن نتساءل، مامعنى إلصاق تهم بأصحابها دون أي سند، ثم يظهر بأن المُتهم هو ذاك الذي مازال يفكر بعقل قديم جداً. ماكان لصادق أن يقع فيما وقع فيه لولا أنه غارق في معمعان النقد الذي لايقول شيئاً يزيد معرفة القارىء. أليس جهلاً أن يساوي صادق العظم بين خيال شاعر أو روائي أو فنان ودور الأسطورة الرمزي في الأدب، وبين المعتقد بما هو خارق للطبيعة؟ يطلب صادق رأي «هذا الصنف من نقاد رشدي بفنتازيا الإسراء والمعراج مثلاً» (ص ١٤). ويقول أيضاً: «مارأيهم بالمجلدات التراثية الضخمة التي كتب بالوصف التفصيلي الدقيق والمطول لأحوال أهل الجنة والنار؟» (ص ٣). إنه يطرح هذه الأسئلة الاستنكارية ليدافع عن سلمان رشدي، لأنه يساوي بين جهد أدبي، مؤلفه واع لما يريد، يستمد من التاريخ والأساطير لتحقيق غرضه، وبين من يعتقد بوقائع صحيحة يؤمن بها حتى لو نظرنا إليها على أنها نمط من الأساطير.

فأغلب المسلمين لايتعاملون مع الإسراء والمعراج على أنهما حادث أسطوري، بل حادث وقع فعلاً، وقد يختلفون في الطريقة التي أسرى بها الرسول الكريم، حيث يعتقد الكثيرون أنه أسري بجسده وروحه معاً، بينما يعتقد بعضهم أنه أسري بروحه فقط. ولهذا فهم يحتفلون بيوم الإسراء والمعراج، ولاشك أن الخيال الشعبي قد أضاف الكثير إلى هذه المسألة، لكنها تبقى بالنسبة إلى المسلم حقيقة جاء بها نص قرآني صريح. ولأن الأمر كذلك، تصبح دراسة هذا المعتقد مختلفة بالتأكيد عن دراسة نص أدبي يعج بالخيال الضروري الهداف، الذي لايمكن معاملته من حيث صدقه أو كذبه.

كمـا أن المسيحي يعتقـد أن واقعـة قيـام المسيـح من بين الأمـوات هي واقعة حدثت فعـلاً ولأن المسيحيين يعتقـدون بذلـك، فقد انبرى الملحدون الأوروبيون لدحض هذه الـواقعـة وغيرها من المعتقدات التي تُعتبر حقائق بالنسبة إلى المسيحي كولادتـه من روح الله، وردوهـا إلى الخيـال، بينمـا ما من أحد انبرى لأفلاطون ناقداً لأسطـورة الكهف مثـلاً، لأن للأسطـورة هنـا وظيفـة قصد منها أفلاطون البحث عن المعرفة الحقة.

لمـاذا انبـرى صادق لدحض أسطـورة ظهـور العـذراء مثلاً؟ وبيّن تناقضها مع العلم وطبيعة النور! لقد أشار ماركس في وقته إلى أن المسيح انتصر لأن اسبارتاكوس انهزم ولم يشغل نفسه بولادة المسيح من روح الله، لأنه ينطلق أصلاً من الأرض، مما هو واقعي. وقـد وصـل البحث في الأسبـاب الدنيوية للدين إلى مرحلة بات معها من غير الطائل أن نناقش معتقدات الناس، بل السؤال الأهم تبدى على الشكل التالي: لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع؟ وصادق المشتغل بالفلسفة يعرف جيداً نقد ماركس لفيورباخ الذي حصر الاغتراب بالاغتراب الديني. كما يعرف أن نقد الكتاب المقدس ومعجزاته عند سبينوزا قد أظهرت التناقضات في التوراة، ورغم ذلك مازال حاضراً في الشرق وفي الغرب، إن صادق لا يريد أن يطرح الأسئلة الصعبة، ومازالت أسئلته من النوع الطريف الذي يمكن المرء أن يجيب عليها بسهولة.

المشكلة مع الوعي الديني ليس في إظهار تناقض المعتقد مع العلم والطبيعة، فجـامعـاتنـا مليئة بأولئك الطلاب والأساتذة الذين يعرفون آخر منجزات علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك والجيولوجيا، ومع ذلك فإن حضور الدين في وعيهم كبير إلى حد أنهم يوظفـون العلم في التـدليـل على صحة المعتقد. لقد ساح صادق في الأرض، ومشى في الشوارع والأزقة ولبس شالاً أحمر، ولكن أحداً لم يره، فساءه ذلك. فقرر أن يصعـد إلى السمـاء كي يصـارعهـا، فامتطى سلمـاً درجاته من خيوط العنكبوت، وهنـاك في السمـاء شاهـده الجميـع بين مستنكر لصراعه الدونكيشوتي وبين معجب بتـرسـه وسيفـه الخشبي. عندها استراح واطمأن إلى أنه وصل إلى غايته، لكن طيب الإقامة في السماء جعله يتخذ منها بيتاً، ومازال هناك مستعرضاً عضلاته، صارخاً لا،

العذراء لم تظهر على قبة الكنيسة، ويأتيه الجواب: لا العذراء ظهرت، وسنجعل من يوم ظهورها مناسبة، وهكذا يريد صادق أن يرى المعركة مستعرة بين من هو مسلح وبالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالإيمان والمعتقد. وكل من لا يشترك بمعركته فهو انتهازي يريد الهدوء والسكينة ولا يدافع عن الحقيقة. أجل يريد للمعركة أن تكون بين الكواكبي والأفغاني ومحمد عبده والشهيد صبحي الصالح والشهيد عباس الموسوي من جهة، وبين العقلانيين والتنويريين العلمانيين من جهة أخرى، يقودهم شخص مازالت أسئلة التلمذة في الجامعة هي أسئلته وهو على وشك دخول العقد السابع من عمره: أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كلية الأدب في جامعة دمشق، وأستاذ زائر - حالياً - في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية وزميل مركز ويلسون في واشنطن، هكذا عرفته مجلة «الناقد».

الانتهازية ياصديقي هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن كما يقول لينين. الانتهازية تكمن في استبدال الحوار الضروري حول مستقبلنا الغامض بالهجوم على الناس ونعتهم بالجهل والأمية والتخلف، ألم يكن سهلاً على مهدي عامل، الشهيد، وسمير أمين والعروي أن يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني؟ ولكنهم لم يفعلوا. لماذا؟ ألأنهم انتهازيون؟ أم لأنهم تصدوا لمشكلات كبرى ذات علاقة لا بالحاضر فحسب، بل وبالمستقبل؟.

كان الشهيد مهدي عامل يسعى إلى فض بنية المجتمع العربي عبر الكشف عن المستويات: الاجتماعية - السياسية - الأيديولوجية. واستشغل العروي بمسائل الأيديولوجيا العربية المعاصرة وارتباطها بالتطور التاريخي للمشرق العربي، وكرس سمير أمين كتابته لفض العلاقة القائمة بين المركز والأطراف، وتحديد المفاهيم الضرورية لدراسة تطور الشرق الاقتصادي منذ نشوء الدولة الإسلامية وحتى الآن. بينما صادق مازال يسأل عن الاسم الحقيقي للرسول العربي وعلاقته بالوحي وبالشيطان وبالنساء. لا بوصفه باحثاً أو مؤرخاً بل منطلق من أطروحة هشة ألا وهي:

أن هناك علاقة سببية بين الذين والتخلف بين الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم .

ألم يتساءل صادق : لماذا انتشرت الماركسية والشيوعية في أوساط عديدة من الوطن العربي ، بل وفي مجتمعات فلاحية وهي أيديولوجيا في النهاية أرضية مائة بالمائة؟ أليس هذا ماحصل في العراق والسودان ولبنان وسوريا؟ ولماذا انتشرت الحركة القومية العربية التي روادها هم بالأصل علمانيون ، واستطاعت أن تلف حولها جماهير واسعة ، هل حال إيمانها ، دون الانخراط في هذه الحركة السياسية ، حركة القوميين العرب ، حركة البعث ، الحركة الناصرية ، حركة القوميين السوريين؟ ولماذا لم تستطع الحركة الكمالية العلمانية التنويرية نزع الإسلام من المجتمع التركي الذي مازال في أغلب قراه مجتمعاً تقليدياً مسلماً؟ ولماذا لم تستطع تونس بورقيبة أن تنجح في القضاء على العادات والتقاليد الإسلامية رغم كل مابذله الحبيب بورقيبة من جهد؟ لاشك أن تفسير ذلك يحتاج إلى جهد كبير، تاريخي سياسي اجتماعي اقتصادي ثقافي . بل سأقول لصادق أكثر من ذلك : نحن نعرف أن الإسلام لايؤمن بالأخذ بالثأر إذ «لاتزر وازرة وزر أخرى» ، ولكن جميع القبائل المسلمة في البلدان العربية الفلاحية والبدوية مازالت تمارس هذه العادة التي عمرها الآن أكثر من ألفي عام ، كما أن هناك بلداناً إسلامية لايُورث فيها الرجال المسلمون المرأة على الرغم من النص الصريح للآية القرآنية . وشرب الخمر عادة منتشرة في معظم بلدان الوطن العربي الإسلامية . وهي عادة قديمة لم يستطع الاسلام اقتلاعها . وممارسة الربا سادت في القرية السورية ردحاً طويلاً من الزمن ، ومازالت موجودة بأشكال مختلفة على الرغم من تحريم الربا الصريح . هلاّ قال لنا صادق لماذا الأمر على هذا النحو. لماذا يحتفظ المجتمع بعادات تعود إلى العصر الجاهلي ؟ هل نفهم الهبّة الدينية الإسلامية الآن بوصفها ثمرة الإسلام ذاته؟ أم ثمرة شروط داخلية واقعية وعالمية؟ لماذا هي الآن قوية؟ ولماذا كانت غائبة في الخمسينات من هذا القرن؟ هل نفهم نشوء الديكتاتوريات في الوطن العربي بوصفها ثمرة تخلف في الوعي وسيطرة الأساطير والخرافات ، هل هناك اختلاف في الجوهر بين الدولة الشمولية الإسلامية

والـدولـة الشمولية العلمانية؟ أين نجد الإجابة عن استمرار التبعية بأشكالها المختلفة في إيمان الناس؟ أبتدخل الشيطان في آية من القرآن؟ أم في مستوى التطور البطيء للمنطقة الذي لم يستطع حتى الآن إحداث تنمية تحرره من السلعة الغربية؟ ولماذا أنشئت الـدولـة القطرية العربية واستمرت؟ كيف نفسر إجهاض التجربة الديموقراطية بعد الاستقلال؟

هذه الأسئلة وغيـرهـا المـرتبطـة بحيـاة الناس ومستقبلهم وخبزهم وكرامتهم، ليست في ساحـة وعي صادق العظم. إنـه يهـرب منهـا، لأنهـا تفـرض على الباحث علاقـة جديـة ومسؤ ولة. فنره يلوذ بالتافه من المسائل وبعنتريات سخيفة لاتحمله أية مسؤ ولـة أمـام نفسـه وأمـام قارئه وأمام مجتمعه. وهو إن مسها فإنه يمسها مساً رقيقاً، ويـدور حولهـا كي لا يبتعـد عن إقـامتـه في السمـاء التي استـراح لها وفيها، هذه هي الانتهـازيـة الـرخيصـة. إن صادقـاً في حقيقـة الأمـر لايختلف عن المسلم المتشدد والمتعصب. فالمسلـم المتعصب الـذي لايعيش زمـانه، يعتقد أن كل مصائبنا ناتجة عن الابتعـاد عن الإيمـان الحق. فيـرد عليه صادق: لا، إن مشكلاتنا ناتجة عن هذا الإيمان. المنطق واحـد، ذاك يقول لابد من العودة إلى النبع، وصادق يقول لابد من تهـديم النبـع، بنيـة عقليـة واحدة. كلاهما خارج العصر. ويريد أن نُجر إلى معركته الدونكيشوتية وإلا فنحن جبناء وجهلة.

ولأن صادقـاً يريـد أن يُقنـع الآخـرين بجـدوى مايقـوم به، فإنه يتخيل تاريخاً للمـواجهـة يبـدأ من كتـاب طه حسين في الشعر الجاهلي مروراً بكتاب العلايلي «أين الخطأ: تصحيـح مفـاهيم ونظرة تجديد»، الخ الخ. ماوجه التشابه بين هذه الكتب؟ هل هي الضجـة التي أثـارتهـا، أو المتـاعب الـدينيـة «التي تعـرض لهـا هؤلاء المفكرون؟». إذن هـذا التشابه الخارجي في ردات الفعل يزيل الاختلاف بين صادق وعلي عبد الرزاق، أو بينه وبين طه حسين. إذ ذاك يغدو كتاب «نقد الفكر الديني»، مساوياً لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» أو كتاب «في الشعر الجاهلي». مرة أخرى نحن أمـام منطق شكلي عاجـز عن رؤ يـة الاختـلاف، اختـلاف الظروف والموضوع والغـايـة، «في الشعـر الجاهلي» لطه حسين كتاب هو استمرار لمنهج في التفكير ظل

صاحبه أميناً له حتى آخر حياته. مدافعاً عن مشروع بدأه من كتابه عن أبي العلاء وابن خلدون مروراً في الشعر الجاهلي وانتهاء بمستقبل الثقافة في مصر. ينطلق تفكير طه حسين من مستوى الأدب وأساسه الاجتماعي إلى تصوره للدولة وعلاقتها بالمجتمع، كل ذلك يتوسطه رأي في الدين والعلم والإبداع والديمقراطية واللغة(١٥).
ومشروع طه حسين هو المعادل الفكري لتطور مصر نحو البرجوازية ومارافقها من صراعات طبقية وسياسة وايديولوجية ـ ثقافية، إن وراء هاجسه الثقافي، هاجس سياسي، فخيار العقلانية عند طه حسين هو خيار الدولة الديموقراطية حرية تعليم، تحديث الخ، ولهذا فإن طه حسين هو ابن الطبقة الجديدة الصاعدة في مصر، ابن أحزاب الأمة والوفد والأحرار الدستوريين. ابن الجامعة المصرية والمؤسسات الديموقراطية «البرلمان» والانفتاح على الغرب.

على مستوى رأيه في الشعر الجاهلي، لم يأت طه حسين بجديد، فالعرب في القرن الثاني الهجري وبعد ذلك، شككوا في صحة كثير من القصائد الجاهلية. والرواية حمّاد نفسه قد اعترف بأنه يؤلف قصائد وينسبها إلى هذا الشاعر أو ذاك. وأغلب المستشرقين دللوا على عدم صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى «شعرائه المعروفين: امرىء القيس والنابغة وعنترة وزهير بن أبي سلمى» ولكن الجديد في منهجه الذي تبناه هو: «الأدب بحاجة إلى الحرية» وهو في حاجة أن لايُعتبر علماً دينياً ولا وسيلة دينية، هو في حاجة إلى أن يتحرر من التقديس. هو في حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتخيل والشك والرفض والانكسار. لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء الخصبة حقاً.. فلتكن قاعدتنا اذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يُدرس لفهم القرآن وتذوق الحديث فقط. وإنما يُدرس لنفسه ويُقصد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني فيما يُؤثر من كلام»(١٦). إن طه حسين يؤسس لكل قراءة بتحريرها من الجانب الديني.

ويكفي المرء النظر إلى تطور النقد الأدبي وتأريخ الأدب ليكشف عن الأثر الذي مارسه طه حسين، وإلى جانب طه حسين كان أحمد أمين هو الآخر يقوم بقراءة جديدة للمذاهب الكلامية والتيارات الدينية الإسلامية، في «فجر الإسلام» و«ضحى

الإسـلام». وكـان قبلهمـا لطفي السيـد ينظـر نظـرة جديـدة إلى الاجتماع الانساني والأخـلاق والمـرأة والحـرية والاستقلال والدستور ودور الصحافة إلخ. في كل مافعل طه حسين كان معارضاً لمؤسسة سيطرت على ثقافة مصر ردحاً من الزمن هي الأزهر. فكـان من الطبيعي أن ينظـر الأزهـر إلى طه حسين نظرة الاتهام بكل أشكال الخروج عن السيـاق الإسـلامي. فكيف يمكن مسـاواة «في الشعـر الجـاهلي» بـ«نقـد الفكر الـديني». وهي فقـاعة لاندري ماذا أراد منها صادق، في مرحلة وصل فيها البشر إلى وعي مهم بعالمهم، وكان اليسار الاشتراكي الشيوعي والقومي الناصري قد وصل فيها إلى حد لم يعد يفكر بقضايا من قبيل القضايا التي تصدى لها صادق: أبليس والعذراء؟

أمـا كتـاب علي عبد الرزاق، وهو الثمرة الأخيرة للاصلاح الديني، فإن مكانته آتية من كونه صادراً عن رجل أزهري مسلم، دلل بالنص وبالحديث على أن الإسلام دين وليس دولة، وبالتالي فإن الدولة مدنية من جميع الوجوه، هذا مابدأه محمد عبده دون أن يعلنه بصراحة: إن تحالف الملك والأزهر ضد عبد الرزاق لم يكن عملياً إلا ضد سحب البســاط الـديني من أيـة دولـة. بهـذا المعنى لايمكن عزل مشـروع طه حسين عن مشـروع علي عبـد الـرزاق: الـدفاع عن دولة مدنية ديموقراطية، لم يكن علي عبـد الـرزاق الـوحيـد الـذي دعـا إلى فصل الدين عن الدولة، فقبله أعلن فرح أنطـون صراحـة هذا المبـدأ، ولكن أن يأتي هذا الفصـل من أزهـري وفقيـه، فهـذا ماجعـل كتـاب علي عبـد الـرزاق في مصـاف الكتب التي تشكل مفصلاً أساسياً في تطـور الفكـر السيـاسي العـربي، طرح عبد الرزاق مشكلة كبرى في عصره، مشكلة الـدولـة، لكن النتيجـة المتـرتبة على قوله إن الدولة الإسلامية لم تكن تستند إلى أي أســاس إسـلامي بسبب أن لاوجود لنظرية في الدولة الإسلامية، فالدولة شأن مدني، مما جعل الدين شأناً فردياً ومعتقداً شأنه شأن أي معتقد آخر لا سلطة له في الإسلام.

والحقيقة أننا في أواخر القرن العشرين، إنما نسعى لمجتمع يقوم على ضمان الحـريـة للجميع دون استثناء، عندها لايغدو هناك أي معنى لفرض نمط من التفكير على كل أفـراد المجتمـع، ومجتمـع كهذا قادر على نقل المواجهة إلى قضية الحرية

المدنية، فهل من الحكمة أن يساوي صادق بين كتابه «نقد الفكر الديني» وكتاب علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» لا لسبب إلّا لأن كلا الكتابين أثارا ضجة؟ الأول أثار ضجة السلطة والأزهر. والثاني أثار ضجة العامة فوجدت السلطة اللبنانية نفسها مدعوة لمحاكمة صادق وتبرئته من تهمة إثارة النعرة الطائفية، إن الوطن العربي من مرحلة النهضة وحتى الآن شهد ومازال يشهد أشكالاً مختلفة من زوايا الرؤيا المتعلقة بطريق التقدم الاجتماعي. شهد ويشهد أشكالاً مختلفة من ردات الفعل، سواء من قبل السلطة أومن قبل الجمهور، كما شهد ويشهد حوارات ونقاشات هادئة وعنيفة.

لقد نفى الانكليز محمد عبده إلى خارج مصر بسبب آرائه، وهرب عدد من النهوضويين إلى مصر هرباً من عسف الدولة العثمانية. وحوكم طه حسين وعلي عبد الرزاق من قبل الدولة، وأعدم سيد قطب وقتل شهدي عطية وفرج الله الحلو بيد سيّاف واحد، واغتيل مهدي عامل وحسين مروّة وصبحي الصالح، وعاش غالب هلسا الشطر الأكبر من حياته خارج الأردن، وعبد الرحمن منيف لايعرف موطنه منذ أكثر من ربع قرن، ولكن لا أحد من هؤلاء إلا وواجه سلطة، أما دولة أو شبه دولة في الوقت الذي يتمتعون فيه بمكانة خاصة في وسط البشر. لا لشيء إلا لأنهم إنما يدافعون عن قضية تجمّع البشر حولهم، بعيداً عن العنتريات الزائفة والاستعلاء الذي لامبرر له والضجيج الذي يصم الآذان، واصطناع الخصوم الذي لامعنى له سوى البحث عن الفرادة. أجل، المشكلة مع صادق لا في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجومه على نقاده، فهذه مشكلة جد زائفة، المشكلة في تفكير صادق بالذات، فمن أهم أشكال النقد التي وجهت إلى الماركسية السوفياتية ومن خلالها إلى ماركس، تأكيدها على أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الذي يفسر مايعتري المجتمع من تطورات، كما يفسر أشكال الوعي المختلفة بالعالم، وأنها أي الماركسية، لم تأخذ العوامل الأخرى بعين الاعتبار، فإن أحداً الآن لايفكر في المجتمع أو الفكر خارج تعقيدهما والعناصر المتشابكة التي تجعل منهما بنى تحتاج إلى فض هذا التشابك. فالمجتمع، أي التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية بلغة

ماركس، تحتوي على عدد كبير من العناصر التي تدخل في شبكة من العلاقات السببية المتبادلة، وبحيث لم يعد باستطاعتنا أن نهمل أياً منها لدى تفسيرنا لجملة التحولات أوالثوابت الموجودة داخلها.

فالدين بوصفه عنصراً في بنية الثقافة الشرقية عامل مؤثر، ومن العوامل التي تحكم تطور وتغير الوعي ولكنه في الوقت نفسه عرضة لتأثير كبير من عوامل أخرى عالمية وداخلية اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية. ليس هذا فحسب بل انه يدخل في نسيج الوعي الاجتماعي الذي بدوره يؤثر ويتأثر يغير ويتغير. وبالتالي لامعنى إطلاقاً لعزله وتحويله إلى سبب جوهري يفسر لنا عالماً معقداً كالعالم الشرقي. هذا في الوقت الذي ليس باستطاعتنا أن نتحدث الآن عن الإسلام بالإطلاق وكأنه جسم متجانس، بل لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار أشكال تعينه سواء في الوعي أو في الثقافة أو في النظرة إلى العالم، فالإيمان يدخل كجزء لايتجزأ من بنية أي دين: الإسلام ـ المسيحية ـ اليهودية ـ البوذية إلخ. والإيمان شعور، لايستند إلى أي شكل من أشكال البرهان المنطقي أو العلمي، ولهذا تشكل المعجزة جزءاً من الإيمان، المعجزة بوصفها شيئاً خارقاً للطبيعة، أو ظاهرة مناقضة لقوانينها، يمكن دحضها علمياً بسهولة كبيرة، هذا الجانب من وعي الناس هو أكثر الجوانب مناعة في سيرورة التغير الاجتماعي وتغير الوعي أيضاً. وبالتالي فتغيره بطيء جداً. فملايين الأوروبيين مازالوا يستمعون إلى خطبة البابا بملء جوارحهم مثلاً ومازالت مؤسسات الدين المسيحي قائمة، بل ومازالت التومائية المعاصرة فلسفة تستقي من توما الاكويني ـ الفيلسوف الملائكي أهم منطلقاتها، ناهيك بالفلسفة الروحية الفرنسية والشخصيانية والوجودية المؤمنة عند مارسيل وياسبرز. والإيمان باليوم الآخر كرغبة في الخلود مازال يشكل قناعة لدى الملايين في آسيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية.

إن انتصار البرجوازية الأوروبية الحاسم لم يقض على المعتقد الديني، بل نقله إلى مستوى فردي وألغى سلطة الكنيسة التي اقتنعت في النهاية بالابتعاد عن السياسة وإن كانت قادرة على التدخل باسم الكنيسة بهذا الشكل أوذاك في الصراعات السياسية، ولقد كتب لي صادق العظم رسالة وهو في براغ يقول لي فيها:

أن فكـرتـه حول التشابه بين الظاهرة الخمينية وظاهرة ليش فاليسا في بولونيا قد لاقت استحساناً هنا. فالكاثوليكية في بولونيا مازالت تلعب دوراً مهماً في حياة الناس. على الـرغم من أن الطـالب البـولوني يدرس منذ المرحلة الاعدادية أو الثانوية مقرراً يدعى الإلحـاد العلمي. وكـان يوجـد في الاتحـاد السـوفياتي قسم خاص في كلية الفلسفة يدعى قسم الإلحـــاد العلمي ومتـاحف تُدعى متـاحف الـدين والإلحـاد. وفي آخـر استفتاء بثه التلفزيون الروسي حول اليوم الآخر تبين أن ٧٥ ٪ من المستفتين يعتقدون به، فالجهد الذي بذلته المدرسة والجامعة والمكتبة والصحافة والدعاية لم يستطع أن يقتلع من النـاس معتقـداتهم الـدينيـة. وعندما تداعى كبار ضباط الاتحاد السوفياتي السابق للاجتماع للدفاع عن وحدة دول الاتحاد استدعوا رجل دين مسيحياً لما له من تأثيـر على العـامة، ونحن نعرف أن كارتر وبوش قد لعبا على وتر المسيحية، وبمعزل عن الطبيعة الدعائية فمازال الدولار الأمريكي يحتوي على عبارة: In God We Trust غير أن الذي حدد مصير المسيحية في الغرب وحولها إلى مجرد إيمان وطقوس ضعيفة التأثير على عالم القيم والسلوك، ليس مجرد جملة من الأفكار التنويرية، بل الانتصار الحـاسم للبـرجـوازية وتطور المجتمع المدني الذي لم تبتلعه الدولة، وسيادة الفردية في شروط الديموقراطية والقانون.

لقـد ساعـد العلم ولاشـك على زعـزعة النظرة الدينية والأسطورية القروسطية للعالم، ولكن العلم هو الآخر ماكان له أن يستقل بنفسه إلا بعد صراع طويل ليس بينه وبين الأسـاطيـر فقـط، بل بين الطبقـة الصـاعـدة التي وجدت في العلم أهم وسائل إحكـام السيطـرة وبين الطبقة الإقطاعية المتحالفة مع الكنيسة، وإذا عزلنا العلم عن جملة أشكال التطور الأوروبي، فإننا لانفهم لا العلم وتطوره المستقل، ولا العلـم من حيث دوره في تكـوين نظـرة جديـدة إلى العالـم، فالعلم ظاهرة عالمية الآن والإنسان في كل مكان يعيش منجزات العلم في الحياة، وكل يعرف أن هناك مجتمعات عربية تتعـامـل مع آخـر منجـزات علوم الفيـزيـاء والكيميـاء والطب والهندسة والفلك الخ، والإنسـان العـادي يتعـامـل يوميـاً مع الثورة التكنو- الكترونية. وكمبيوتر صخر دعايته منتشرة. ولكن لِمَ لمْ يقم العلم بتحطيم النظرة الإيمانية - الدينية إلى العالم في هذه

المجتمعات؟ من يقل إن النظرة القديمة تحارب منجزات العلم، لايُجبْ على السؤال أبداً. فعلى الرغم من أن السعودي يذهب إلى الطبيب إذا مرض، فإن اعتماده على الله في الشفاء هو الأساس بالنسبة له، وهذا حال الكثرة من المسلمين. إذاً هو يعيش في عالمين بآنٍ واحدٍ، عالم العلم وعالم الإيمان، لماذا؟

إن صادقاً يريد أن يحرره من عالمه الثاني، لابأس من ذلك ولكن هذه الرغبة تخفي خلفها جهلاً بسيرورة التطور الشامل للمجتمع، إن العلم لايفعل إلا بوصفه جزءاً من نظام اجتماعي وليس مجرد تلقٍ لمنجزاته، وهنا بالذات تكمن ميكانيكية صادق فيما يتعلق بدور العلم في تحطيم النظرة التقليدية إلى المجتمع والطبيعة والوعي، ففي مجتمع مازال قائماً على الاتحاد القبلي، ونزعة جماعية مسيطرة على تفكيره، تتحول دولة الاتوقراطية إلى كابح لعملية التطور الشامل للمجتمع، وايديولوجيا تبرر كل أشكال الاضطهاد. أما الوقوف أمام اكتساب المجتمع شخصية مستقلة تجاه الدولة، وغياب طبقة صاعدة تتحول إلى ذات تاريخية تأخذ على عاتقها تحطيم البنى القديمة واستمرار الانسان بتلقي آخر منجزات التقنية دون الاشتراك في صناعتها فلن يحول العلم إلى فاعل في تحطيم النظرة القديمة إلى العالم، إنه ولاشك سيخلق نخبة مثقفة في المجتمع تعيش اغتراباً داخله، ولكن النخبة المثقفة ليس باستطاعتها أن تُحدث تحولاً خارج مجتمع يتميز بديناميكية، من أين تأتي هذه الديناميكية؟ انها لاتأتي من مجرد اختراق تشكيلة اجتماعية متطورة لتشكيلة اجتماعية أقل تطوراً كما يعتقد صادق بل من فئات صاعدة اجتماعية ترى في تقدمها تقدم المجتمع ككل، وفي مجتمع يعبر فيه البشر عن مصالحهم وطموحاتهم بأشكال مختلفة خفية وعلنية، من الطبيعي أن ينصب جهد المثقفين بشكل مباشر وغير مباشر في أحد هذه الأشكال، لكن المثقف ليس باستطاعته أن يخلق على هواه مشكلات ويرفعها إلى مستوى المشكلات الحقيقية، إذ عندها سيكون جهده بلا طائل.

يتوهم صادق أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي»، إن هذا التصور لهو إفقار شديد جداً لأشكال الصراع الحقيقية وإخراج أوساط واسعة جداً من دائرة النضال من أجل أهداف أرضية، إن

الاختراق الرأسمالي الغربي وبناه المعرفية للعالم الثالث هو نفسه مشكلة تحتاج إلى تناول جدي، بسبب الأشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاختراق لمجتمعات ليست في مستوى واحد من القابلية، وبسبب ردات الفعل المختلفة على هذا الاختراق.

فصادق يعرف جيداً أن بداية الاختراق الرأسمالي الغربي للمشرق العربي ومصر قد بدأ في مرحلة مبكرة جداً، وهو الذي كان وراء إصلاحات الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، فقد دخل الغرب عن طريق التنمية الاقتصادية: السلطة، والقنصل، والإرسالية والدراسة في الغرب ثم السلاح، ولم تكن النهضة العربية ثمرة لهذا الاختراق والرغبة في أوربة المشرق ومصر، عبر خيار العلم والديموقراطية فحسب، فنشأة الإصلاح الديني والفكر القومي الليبرالي - الديموقراطي العلماني يعود إلى جملة تطورات داخلية أفرزت فئات مختلفة الجذور، لم تعد ترى في حال الدولة العثمانية أي تحقيق لمصالها التي رفعتها إلى مستوى مصالح المجتمع(١٧).

ثم أخذ هذا الاختراق صورة الاستعمار المباشر. فاتخذت العلاقة شكل المواجهة المباشرة، لكن هذه المرة مع غاز مسلح بالتقنية المميتة والاستغلال المباشر للثروة مع مايستتبعه ذلك من قتل ونفي وسرقة الخ. فالاستعمار الذي قضى على التطور الطبيعي للنهضة خلق كل أشكال ردات الفعل التي نشهد استطالاتها الآن. لقد تحالفت النخب المتأوربة مع الثورات الفلاحية ذات الأيديولوجيات الدينية والعقلية العشائرية، وإذا كانت هذه النخبة من ذوي الأصول الاقطاعية البرجوازية قد حددت خيارها الديموقراطي التمثيلي العربي، مع مايرافق ذلك من حس تنوير عقلاني، غير أنها لم تستطع أبداً أن تحدد مصيرها اللاحق على هواها بعد الاستقلال، ولا مصير أوطانها في مصر والشام، لقد جاءت ردة الفعل هذه المرة من فئات خلقتها هي. فكان الهجوم عليها هجوماً على الغرب في الوقت نفسه، حتى خيار الديموقراطية التمثيلية الدستورية لم ينجح إلا فترة قصيرة من الزمن، من هنا يجب أن لانستغرب الحماسة الشديدة من قبل الناس، بمختلف فئاتهم الفلاحية والوسطى لإلغاء الدستور والتعددية الخ باسم الاشتراكية والوطن والفئات المسحوقة،

فالانتقال من الديموقراطية إلى الديكتاتورية لم يتم إلاّ في إطار أيديولوجيا هي الأخرى علمانية، ولم يتم بدافع ديني إطلاقاً، وهو في أحد أوجهه ردة فعل على الاختراق الرأسمالي الامبريالي للشرق، إن تحطيم المجتمع المدني واقتلاعه من قبل الدولة التي أخذت على عاتقها وحدها مستقبل الوطن، قد أفقد المجتمع تنوعه الضروري الذي هو وحده القادر على خلق صراع ثقافي في مناخ الإسلام بوصفه الجانب الذي لاتستطيع الدولة قهره كثقافة متجذرة في قلب المجتمع.

إن صادقاً لايريد أن يرى التناقضات المعقدة الحاصلة الآن، إلا بوصفها تناقضات بين العقل العلمي والذي انتصر في أوروبا ويخترق (بوصفه تشكيلة معرفية كما يقول) العقل الغيبي الأسطوري. لنأخذ مشكلة الدولة التسلطية في العالم، كيف يفسر صادق العظم ظهور الدولة النازية الديكتاتورية في ألمانيا التي بزّت جميع دول أوروبا بعلمها وعقلها العلمي؟ لماذا ظهرت الفاشية في إيطاليا؟ لماذا استمرت الديكتاتورية ردحاً طويلاً من الزمن في أسبانيا واليونان والبرتغال؟ أليست الدولة السوفياتية الشمولية دولة علم وعقل عليم، ودافع منظورها عن الحقيقة التاريخية، وكتبوا آلاف الكتب لدحض الأساطير الدينية والغيبية؟ لو دفعنا تحليل صادق إلى نتائجه النهائية المنطقية لحصلنا على صورة جد كاريكاتورية لواقع الحال، الصراع الآن بين عقل علمي وعقل غيبي، أوروبا انتصر فيها العقل العلمي، والشرق لم يزل يرسف في أصفاد الأسطورة، هناك صراع وتناقض بين الغرب وبين الشرق العربي، إذاً الصراع بين نمطين من العقل، أي بين نمطين من الحضارة. إذ أن المسألة مسألة صراع أفكار. لقد غابت وقائع التاريخ عن هذا الذي استطاب الإقامة في السماء ولم يعد يرى في أشكال الصراع الفكري والايديولوجي في الشرق سوى مظهر وحيد لعملية اختراق مايسميه «التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة للتشكيلات المعرفية السابقة» كما يقول هو أيضاً، عندها يغدو كل أدب جديد وكل تفكير مناهض للتفكير الغيبي ثمرة لهذه العلاقة التي يتصورها صادق بين «تشكيلة معرفية علمية حديثة غربية».. «وتشكيلة معرفية سابقة عليها».

ولهذا يستنتج صادق مايلي: «حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة

في مواقف رشـدي الأدبيـة وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية استنتج أن العالم الإسلامي بحاجة اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الشرع والتراث والرجعة»، (تصفيق حاد جداً)، هذا اكتشاف لم يسبقه إليه أحـد، عفـواً إنـه استنتاج أرخميدسي. وجدها صادق، أرعد أبوعمروورغى فأزبد. لقد كنا نياماً فأيقظنا الثائر صادق من سباتنا، ويبدو أن صادقاً معجب بماري انطوانيت التي تسـاءلت بدهشـة: لمـاذا لايأكلون البسكـويت بدل الخبـز الـذي يطالبون به. وأعتقد أن مرض الملاريا المنتشر الآن في الصومال وعدن هو بسبب الماء الملوث. وخطأهم الكبير أنهم لايشربون البيرة بدل الماء، وهل تعرف عزيزي القارىء أن سوء التغـذيـة سببه عدم تناول الطعام المتعدد الغني بالبروتينات والفيتامينات، وإذا أردت أيها البنغلادشي والهندي والصومالي أن تقضي على سوء التغذية هذه، فما عليك إلا تنـاول كميـة كافية من اللحم وبيض السمك والدجاج وتأكل الفواكه المتنوعة وخاصة تلك المليئـة بفيتـامين الثـورة والعقـل العلمي والتقدم والتحديث، ولاشك أن كتاب التـداوي بالأعشـاب قد يفيـد بعضهم كأفراد، مع أن هناك الآن كتباً للتداوي بالثورة والتقـدم والعلم والحـداثـة لذلـك ننصح الجميع بقراءة كتاب صادق «سلمان رشدي وحقيقـة الأدب» ففيـه اكتشـاف كبيـر، إنـه لايحتوي على أي فكرة من أفكار ماركس وخـالـد بكـداش، وفيـه فائض من المعلومـات تتفـوق على معلومـات انطون سعادة والأرسـوزي، ومـابـه حرف من «الميثـاق» لعبـد النـاصـر، أو «المنطلقـات النظرية» للبعث. ويتفوق بما لا يقاس عن كل أطروحات زكي نجيب محمود. وأين منه كتاب «النزعات المادية» لحسين مروة! وهو تجاوز لكتاب «في التناقض» لمهدي عامل وهو أغنى بكثيـر من كتـاب «العـرب والفكـر التـاريخي» لعبد الله العروي. وكل مؤلفات لينين المترجمة إلى اللغة العربية تبدو هشة أمامه، ناهيك عن أنه يتفوق بما لايقاس على كتـاب أدونيس «فـاتحـة لنهـايات القرن» وكتاب الجمالي «عربي يفكر» وكتاب سمير أمين «أزمة المجتمع العربي».

لكن الابتهـاج باكتشـاف صادق العظم، الـذي اعتـراني، سرعان ماسبب لي همـاً حول الطـريقـة المثلى للثورة التي يدعوإليها، لأنه في حقيقة الأمر تركنا حيارى

دون معـرفـة بهـا. فهـل يريـدهـا على طريقـة الثورة الفرنسية؟ أم على طريقة الثورة البلشفية؟ أم الصينية؟ أم الثورة على نمط غيفارا؟ أم على شاكلة الثورة الإيرانية؟ أم إنـه يريـدنـا أن نثور ثورة جوانية على طريقة عثمان أمين؟ أم على طريقة ثورة الفاتح؟ على أية حال نحن بانتظار الجواب. وحتى لانظلم الدكتور العزيز يجب أن نشير إلى أن الاكتشـاف السـابق وإن كان هو الاكتشاف الأهم لكنه ليس الاكتشاف الوحيد في هذا الجـزء من الكتـاب الـذي نشـرتـه «النـاقد» فهناك اكتشافات أخرى ليست قليلة الأهميـة، من هذه الاكتشـافـات على سبيـل المثـال لا الحصر: أن هناك صنفاً أدبياً يسمى بالانكليزية «Fiction».

«إن قوى اليمين الجـديـد هي السـائـدة والحـاكمـة في بلدان مثـل الـولايات المتحدة وبريطانيا»، «وإن عبد المطلب أراد أن يسمي محمداً حين ولد بـ قثم على اسم ابنه الذي مات». غريب حقاً كيف استطاع أن يقدم لنا كل هذه الاكتشافات في جزء من كتابه؟ ماذا لو اطلعنا على الكتاب كله!

ولا يحسبن المرء أن الدكتور صادق جلال العظم هو مكتشف فحسب، بل هو مختـرع أيضـاً، لا لـم يختـرع آلـة لقيـاس التحـولات في الضغط الدموي في جسم القـارىء حين يطّلع على اكتشـافـاتـه، بل اختـرع هذه المرة الواقعة كاملة. وإليكم الواقعة التي اخترعها صادق العظم، فكتب يقول: «في ربيع عام ١٩٨٩ رجعت إلى دمشق بعـد زيـارة علميـة إلى أوروبـا وأميـركـا لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتـاب والمثقفين قد أصـابهم الارتبـاك والتلعثم والإحـراج عند الحديث عن رواية سلمـان رشـدي «الآيـات الشيطـانيـة» وعن الحكم العابر للقرار الذي أصدره آية الله الخميني بقتل المؤلف الشاب مقابل جوائز مالية سخية لاتدفع إلا بالدولار، أصابتني الـدهشـة لأني كنت قد مشيت بصحبـة هؤلاء الـزملاء والمثقفين وراء نعش الدكتور حسين مروة الذي اغتالته رصاصات التعصب الديني والتزمُّت الطائفي في بيروت في ربيـع ١٩٨٧. وبعـدهـا بأسابيع معدودات مشيت برفقتهم أيضاً وبحزن أعمق، وراء نعش شهيـد آخـر للفكـر التقـدمي هو الدكتور مهدي عامل الذي قتلته رصاصات من النـوع ذاتـه. في الجنـازتين دافـع هؤلاء الـزمـلاء والأصحاب بحرارة بالغة عن حق

الكـاتب في الحيـاة وعن حقـه الأولي في الكتابة الحرة كما تكلموا بإيجابية عالية عن حقـوق الإنسـان (العـربي وغيـر العـربي) واستنكروا بأقوى العبارات عمليات اغتيال المفكـرين والمثقفين والكتـاب العزل التي أخذت تمارسها قوى الاستبداد السياسي ونزعات الانغلاق الديني وحركات التعبئة الأيديولوجية الظلامية ـ القروسطية وقيادات الشحن الطـائفي المـذهبي الضيق في العـالم الإسـلامي عمـوماً وفي عالمنا العربي تحـديـداً وزادت دهشتي حين تذكرت أن الجماعة ذاتها من الزملاء الأصحاب كانت قد بكت (وبكيت معها) رسام الكاريكاتور الكبير ناجي العلي ونددت بقتله وأشادت بإقدامه وكرمت ذكرى جرأته النقدية ومواقفه الشجاعة وريشته الساخرة. دفعتني هذه المفارقة إلى أن أطرح على نفسي مراراً السؤ ال التالي: كيف يمكن لمن فعل مافعلوا وقـال ماقـالـوا في الـدفـاع عن الكـاتب الأعزل وعن حريته وحقه في الحياة وجاد بما جادوا به وقتها من هجاء لعمليات (إلغاء الآخر) واستنكار لقمع وقتل المفكرين جهاراً ونهـاراً وفي أيـة لحظـة بالتصفيـة الجسـديـة؟ الجـواب مطلوب منهم وليس مني لأن شجـاعتهم الأدبيـة على أقـل تعديل هي الموضوعة على المحك اليوم وليس شجاعة أي كاتب أو مثقف آخـر»(ص ٧)، يؤسفني حقـاً أن أعـرّف القـارىء أن هذه الواقعة مجرد اختلاق ليس إلا.

أجـل لقـد عاد صادق في بدايـة صيف ١٩٨٩ بعـد إجـازة بلا راتب لمدة عام قضاها في امريكا وأوروبا. واستقبلناه بكل ود كصديق عزيز، لكنه عاد والضجة حول سلمـان رشـدي قد هدأت، عاد صادق وكـان المثقفـون الـذين مشى معهم لتشييـع شهـداء الفكـر وكتبوا عنهم، قد أصدروا بياناً في دمشق يدافعون فيه عن حق الكاتب سلمان رشدي في الحياة ومنددين بفتوى آية الله الخميني بقتله، وأدرج اسم صادق في عداد المـوقعين على البيـان دون أن يكـون حاضـراً في دمشق، وعندها أصدرت السفـارة الإيـرانيـة في دمشق بيـانـاً تستغـرب فيه أن يصدر عن بعض الكتاب «زملاء وأصدقاء صادق العظم» بياناً من هذا القبيل.

إذن، من ذا الذي التقى به صادق ورآه متلعثماً متردداً مرتبكاً أمام مصير كاتب مهـدد بالقتـل، أهـو نايف بلوز أم طيب تيـزيني أم أحمـد برقـاوي؟ وهـو يعـرف حق

المعرفة موقف هؤلاء المُعبر عنه شفاهياً وكتابياً. ولم ينتظروا قدوم صادق ليعبروا عن موقفهم بالنسبة إلى حياة سلمان رشدي، من يعنيهم صادق بأصحابه: فيصل دراج أم عبد الرحمن منيف أم سعد الله ونوس أم حنا مينه؟ ترى هل يمكن أن تقع الشبهة على أحدهم بأنه يتلعثم أمام حق الكاتب في الحياة؟ والقارىء العربي يعرف أقلامهم الشجاعة في كل الأحوال؟ هل شجاعة جمال باروت وعبد الرزاق عيد ووليد إخلاصي هي الموضوعة على المحك؟ وأسماء كثيرة غائبة من ذاكرتي الآن. (جميع الأسماء التي ذكرت تواقيعها موجودة على البيان). هل كان صادق العظم بحاجة لاختراع قصته الآنفة الذكر كي يجد مبرراً للكتابة أم أنه يريد أن يوحي للقارىء بأنه الشجاع أمام رهط من الجبناء؟

أليس في هذه الطريقة إساءة للزملاء والأصدقاء لامبرر لها إطلاقاً والحقيقة أننا أمام أحد احتمالين: إما أن صادقاً اخترع هذه القصة عن وعي، وفي هذه النقطة، فإن ضميره الأخلاقي والعلمي هو الموضوع على المحك، أو أنه توهم هذه الواقعة ثم تعامل معها على أنها واقعة فعلية حقيقية، وعليه أن يختار أقل الاحتمالين سوءاً لشخصه الكريم.

هـوامـش الفصـل الخامـس

١ ـ انظـر: صادق جلال العظـم، الاستشـراق والاستشـراق معكـوسـاً، الحياة الجديدة، العدد كانون الثاني، شباط، ١٩٩١.

٢ ـ صادق العظم، المرجع السابق.

٣ ـ صادق العظم، ذهنية التحريم، الناقد، العدد ٥٤، كانون أول ١٩٩٢.

٤ ـ العظم، المرجع السابق.

٥ ـ العظم، المرجع السابق.

٦ ـ لوكاتش، الأدب والفلسفة والوعي الطبقي، دمشق، ١٩٨٠، ص ٧٠ ـ ٧٢.

٧ ـ هادي العلوي، الرازي فيلسوفاً، عدن، ١٩٨٤، ص ٤١.

٨ ـ انظر: .

٩ ـ هادي العلوي، سلمـان الفـارسي، حضـارة الإسلام بين المدينة والمدائن. «ألحياة الجديدة»، العدد ـ آذار ونيسان، ١٩٨١.

١٠ ـ أحمـد برقـاوي، سلمـان رشـدي والضجة المفتعلة، الهدف، العدد ٩٥٣، ٢/ ٤/ ١٩٨٩، وجميع الفقرات الواردة بين قوسين هي نقل حرفي عن المقال.

١١ ـ صادق العظم، مرجع سابق.

١٢ ـ صادق العظم، عقلية التحريم، مرجع سابق.

١٣ ـ صادق جلال العظم، أهميـة أن نكـون جديين مع سلمـان رشـدي. مخطوط مطبوع على الآلـة الكـاتبـة، ص ٢، ومعظم ماورد في هذا المقـال تضمنـه مقـاله، سلمان رشدي وذهنية التحريم.

١٤ ـ انظر: ديوان أحمد عبد المعطي حجازي، بيروت، ط ٢، المقدمة بقلم رجاء النقاش.

١٥ ـ انظر: أحمد برقاوي، طه حسين والعقلانية، دار عيبال، دمشق ١٩٩٠.

١٦ ـ في الأدب الجاهلي، ص ٦ ـ ٦٠.

١٧ ـ انظر كتابنا: محاولة قراءة عصر النهضة، بيروت ١٩٨٨.

الفصـل السـادس

نافـذة على الحقيقة

طه حسين والعقلانية

مائة عام تمتد بين ظهور كتاب الطهطاوي «تلخيص الابريز في تلخيص باريز» وبين نشر كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر. .»[1] وفي الفترة الواقعة بين نشر الكتابين ترجم أحمد فتحي زغلول كتاب أدمون ديمولان «سر تقدم الانكليز السكسونيين». . ونشر محمد عبده «الإسلام بين العلم والمدنية» وعُرض على الناس كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم».

في وقت يقرب من مائة عام تتكامل صورة العقلانية المصرية ـ العربية متوجة بطه حسين.

ولاشك أن تشييد تاريخ للعقلانية يبدأ من عصر النهضة العربية حتى فترة مابين الحربين، يحتاج إلى مخيلة تبحث عن ترابط سببي، لكن المخيلة وحدها لاتفعل فعلها بمعزل عن التاريخ الواقعي كمرجع نهائي لمثل هذا الترابط. غير أن الأسئلة الصعبة سرعان ماتطل برأسها منتقمة من الأجوبة السهلة التي اعتقد نفر منا أن أصبح في حلٍ من أعمال التفكير بها. ترى لماذا هزم التاريخ الواقعي للعرب سيف العقلانية بعصا خشبية أكلها السوس. لماذا تنهزم الأفكار التي ازدهرت كتعويض عن عناد التاريخ، ولماذا نعود إليها نسألها الخلاص من تاريخ يصر على المراوحة؟.

لم يكن الطهطاوي على مستوى الفكر إلا محمد علي على مستوى السياسة، وجاء الإصلاح الديني منتقماً من التنوير المتعسف من أعلى. وأطلّ طه حسين كتركيب يعكس مجتمعاً يتلكأ في سيره نحو الدولة العلمانية الحديثة. فيبذل كل ماستطاع من جهدٍ لتأسيس مشروع الدولة البرجوازية المصرية، كمشروع للمجتمع ككل. غير عازلٍ العقلانية من إرادة ضرورية تمنحها الحياة. لكن الحياة لم تكن حبلى بهذه الإرادة.

لقد انتصر الطهطاوي رغم هزيمة محمد علي المؤلمة، ومات علي عبد الرازق وقد شهد دولة مدنية من جميع الوجوه، ولكنها ليست الدولة التي فصل من الأزهر من أجل المناداة بها. وصمت صاحب «دعاء الكروان» وهو يشهد الهزيمة بمرها العلقمي.

نحن أمام تاريخ يدعو إلى الدهشة، تاريخ نهضة تضع أسس إقامة القطيعة مع عصر الامبراطورية العلمانية، فتشيد عالماً من الأفكار الصحيحة على المستوى التاريخي، فتهزم منذ وطأت أحذية المستعمر، وتنجز البرجوازية العربية الاستقلال وتطرح العلمانية والعقلانية والمساواة، فتتبخر شعاراتها بضربة شديدة من البرجوازية الصغيرة الصاعدة الممتلئة بطموح إنجاز الوحدة القومية والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية - الاشتراكية - وتحرير فلسطين، فتزدهر راديكاليتها ويبدو الشعار قيد التحقيق - شعار تحمله جماهير واسعة تبحث عن خلاصها السياسي والاجتماعي. ولكن السيرورة التاريخية تخون الشعار، فإذا نحن نعود إلى المشروع البرجوازي نطلب منه الرحمة من همجية الواقع الذي ليس بمستطاعنا - كبشر - العيش في شروطه.

نهضة ثم خبو، فيقظة ثم نوم. فتقدم ثم تراجع. ثم سؤال حول المسؤول عن هذا التاريخ الفاجع أو التعس.

أجل لقد بدا للكثير ممن تصدوا لدفع التاريخ إلى الأمام فكراً وممارسة أن الخطوة الأولى هي القضاء على البرجوازية بكل إنجازاتها الواقعية والايديولوجية، وإقامة قطيعة مطلقة مع ثقافتها. فانزوى طه حسين والمازني والحصري وغيرهم في

خانة النسيان. وطرحت القومية العربية نقيضاً للقومية المصرية أو السورية، ونظر إلى الديمقراطية الشعبية أو وحدة الشعب العامل بديلاً عن الديمقراطية البرجوازية الليبرالية وتعدد الأحزاب. وقدمت الاشتراكية العربية بوصفها تجاوزاً للعلاقات الرأسمالية، وتوجيه الإعلام والثقافة عوضاً عن فوضى الرأي الحر. بكلمة واحدة اعتقد المشروع البرجوازي الصغير أنه البديل العملي عن المشروع البرجوازي - مشروع العلمانية والديمقراطية دون أن يعتبر نفسه وارثاً لإنجازات هذا الأخير.

وحين جاء النفي صورياً، أطل علينا طه حسين كسلاح لم يستنفدْ بعد طاقته على القتال ويظل البحث عمن يحمل هذا السلاح مؤرقاً. إذ لايكفي أن يوجد السلاح. بل الأهم من يجرده وضد من!.

طه حسين والبحث عن أسس العقلانية

لماذا طرح طه حسين العقلانية؟ لقد جرت العادة عندنا لدى تناول هذا المفكر أو ذاك، ولاسيما إذا كان عقلانياً، أن تهيب بأوروبا لتقديم الإجابة عن سؤال مصدر الأفكار التي طرحها. منهج كهذا في التحليل يجب أن يخضع للنقد قبل كل شيء.

فلماذا يجب على المؤرخ أن يبدأ بأوروبا وتاريخها لدرس عقلانية طه حسين أو غيره، وهل هي فعلاً المرجع الأساسي - التاريخي والمعرفي الذي استقى منه عقلانيونا الكبار أفكارهم. أم أن عقلانية طه حسين مشروع فرضه التطور العيني للمجتمع المصري والعربي بعامة وتطور البرجوازية ودولتها في مصر خاصة.

والحقيقة أن الخطأ لايكمن في إيجاد شكل من الترابط بين فكر طه حسين وأسلافه العقلانيين من الأوروبيين. فمثل هذا الترابط موجود بالأصل، لكن الخط في النظر إلى تاريخ الشرق كله - بتطوره المادي أو الفكري - بوصفه استعادة ميكانيكية لتاريخ أوروبا، واعتبار الفكر العربي ليس إلا نسخة كاريكاتورية لمعلمه الأوروبي، ونحن إذا ماخضعنا لميكانيك الأفكار لانستطيع أن نفهم لماذا اختار طه حسين الدفاع عن العقلانية والعلمانية.

والحديث عن تطور عالمي واقعة لامجال للشك فيها. فالرأسمالية، كتشكيلة اجتماعية اقتصادية، هي التشكيلة الوحيدة في التاريخ التي جرّت شعوباً وأمماً إلى حظيرتها. لكنها لم تلغ أبداً التطور الخاص لهذه البلدان، هذا التطور هو الذي فرض الخيارات الايديولوجية والفكرية المتعددة.

إذا ماجرى الحديث عن مصر، فهي البلد العربي الأول الذي عرف الدولة السياسية بالمعنى الدقيق للكلمة منذ أيام محمد علي. وهذا الرجل الذي أحل العقل محل العمامة، حول الدولة إلى عامل مهم من عوامل تغيير طبيعة المجتمع المصري الاقطاعية الشرقية، وخلق الأسس المادية لنمو العلاقات الرأسمالية، وما ولدته من حركة فكرية نشطة. وإذا كان محمد علي قد فشل طموحه في إنشاء دولة قوية كبيرة تضم أجزاء أخرى من الوطن العربي، فإن خلفاءه سعيد وإسماعيل قد تابعوا مسيرة تحديث مصر برجوازياً. ودفعوا بالنهضة الفكرية إلى الأمام، ووضعوا أسس تطور التعليم في مصر، وعادت البعثات توفد إلى أوروبا وتعود محملة بهواجس بناء دولة ديمقراطية برجوازية، واندرجت أوساط كبيرة من الفلاحين في الحياة السياسية والثقافية فظهرت المدارس، والمعاهد العليا، مدرسة الألسن والحقوق والإدارة والمدرسة السنية لتعليم البنات ومدرسة دار العلوم التي تخرج منها عدد كبير من الأستاذة المتخصصين، ناهيك عن إنشاء دار الكتب والمتاحف والجمعيات العلمية، إلى جانب الاهتمام الكبير بالتاريخ والأدب والترجمة، وظهور الصحف والمجلات باللغتين العربية والفرنسية. وفي عهد إسماعيل بالذات أصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية الوحيدة في البلاد[٢].

وقد شهدت المرحلة بين أواخر محمد علي وأواخر إسماعيل تبلور شرائح البرجوازية المصرية الزراية، بسبب دخول الرأسمالية في الانتاج الزراعي[٣]. ومن أوساط البرجوازية الفلاحية سيخرج عدد كبير من المثقفين الذين سيلعبون فيما بعد دوراً مهماً في الحياة السياسية والثقافية. ولاسيما في عملية الصراع ضد الاحتلال الاجنبي الانكليزي لمصر، وتحسنت أحوال الفلاحين المصريين واستقرت، وخاصة في الفترة مابين ١٨٩٠ ـ ١٩١٤ ـ إذ اقتنى كثير من الفلاحين الأرض. ونشأت طبقة

من الميسورين ـ البرجوازية الصغيرة الفلاحية ـ وأرسلت أولادها إلى المدن وخاصة إلى العاصمة لكي يتعلموا. هذه الطبقة الجديدة من الفلاحين هي التي غذت الحركة الوطنية المصرية والتي ستقوم بعبء ثورة ١٩١٩ ـ المحطة المهمة في تاريخ مصر[٤]، ومن هذا الجيل سيخرج سعد زغلول وطه حسين.

وإن جيل المثقفين المصريين قد انخرط في معمعة الحياة السياسية التي عكست كل تناقضات عصرها ـ أي تناقضات المجتمع المصري، بدءاً من الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل الذي أثر تأثيراً هائلاً في هذا الجيل، الذي امتلأ بالشعور الوطني، مروراً بحزب الأمة ـ حزب البرجوازية المصرية ـ المستنيرة والذي عبر عن فلسفته أحمد لطفي السيد ـ المدافع الأكبر عن الدستور والديمقراطية وانتهاء بحزب الإصلاح الدستوري الداعم للخديوي.

هذا الجيل هو ببساطة جيل ثورة ١٩١٩ المصرية، وإن فشلت في نيل الاستقلال لمصر ـ ولكنها أرست جزءاً مهماً من الحياة الديمقراطية السياسية فيما بعد خاصة أن الاحتلال البريطاني ـ أمام الواقع الجديد الذي فرضته ثورة ١٩١٩ ـ طرح مسألة الاستقلال السياسي، وحصلت الانتخابات عام ١٩٢٤ وأدت إلى نجاح الوفد، الحزب الجماهيري الذي عكس مصالح الأغلبية آنذاك، والذي ظل يتناوب على استلام السلطة حتى ثورة ١٩٥٢.

هذه اللمحة المختصرة من تطور الحياة السياسية في مصر تدلل على المناخ الذي تربى فيه جيل طه حسين، والذي يعج بالشروط لتحول مصر الرأسمالية بكل ماتعنيه هذه الكلمة من معنى.

وفي الفترة الواقعة مابين الطهطاوي وطه حسين، انتشرت ايديولوجيا التقدم بمختلف أشكالها الدينية والتحديثية والقومية، بدءاً بجمال الدين الأفغاني وعبد الله النديم ومحمد عبده، مروراً بمصطفى كامل ومحمد فريد وانتهاء بالمنفلوطي ولطفي السيد.

كان طه حسين هو الوريث الأول لمثل هذا التراث الكبير، لكنه كان بنفس الوقت ـ كما سنرى ـ التجاوز الأرقى له. والصائغ الأدق للمشروع البرجوازي

المصري، لكنه مشروع يوحد لأول مرة مصالح البرجوازية مع مصالح الشعب. قوامه الحرية والديمقراطية والعلمانية والعقلانية.

وعلى أساس ذلك يجب أن نفهم هذا الأزهري الذي تخرج من الجامعة وتابع دراساته وتحصيله العالي في السوربون.

إنها ليست اسماء مؤسسات فحسب، إنها مراحل لتطور طه حسين الفكري، مراحل مترابطة ومتداخلة.

فطه حسين «الأزهري» يرفض الأزهر في أعماقه، وينحو نحو الإصلاح فيجده لدى الشيخ محمد عبده والشيخ المرصفي. . ونقلاً عن لسانه قال: «إن المدة التي قضيتها في الأزهر كانت فترة انتقال، فكان محمد عبده يفسر القرآن على طرق حديثة والشيخ المرصفي يعلمنا الأدب وكلاهما يذم الطرق الأزهرية، وكان قاسم أمين يقول بحرية المرأة وفتحي زغلول يترجم كتباً قيمة. والجريدة تنادي بمعايير جديدة في السياسة والاجتماع. (يقصد لطفي السيد ـ أ. ب) فكنا في اضطراب ذهني لانستقر. وشعرنا نحن تلاميذ الشيخ المرصفي أن طرق الأزهر عتيقة فكنا نتكلم ونتناقش عن الإصلاح الذي يقول به الشيخ محمد عبده»[٥].

من الأزهر إلى الجامعة، يتعرف طه حسين على صنوف كثيرة وجديدة من العلوم اللغوية والتاريخية والجغرافية والفلسفية، بل والإسلامية. وتتوج مرحلته الجامعية بـ«ذكرى أبي العلاء». أما في السوربون فيتعرف طه حسين على الثقافة الفرنسية والثقافة اليونانية.

ويقف بشكل خاص عند عصر النهضة والعصر الحديث.

ومن المناسب أن نشير إلى أن طه حسين لم يهتد إلى العقلانية في فرنسا، بل اهتدى إليها في مصر بالذات، فالتجديد الذي أراده طه حسين قد وجد أسسه عند مصريين وسوريين هم في الأساس دعاة لعالم جديد، وعلى رأسهم يقف فتحي زغلول وجورجي زيدان وشبلي شميل وفرح أنطوان وقاسم أمين ولطفي السيد. ولم يكن روسو وفولتير ومونتسيكو غرباء عن الفتى في الجامعة. من الصعب طبعاً أن نجيب على سؤال، لماذا اختار طه حسين أن يكون من دعاة العقلانية ـ التجديد؟

فهـذا الخيـار خيـار شخصي محض، ولكنه وقد اختار ذلك فإنه وجد مجتمعاً يقدم له زاداً كبيـراً وشـروطـاً سيـاسيـة وثقـافيـة تدفع بعقلانيته إلى أقصى مداها. كان الخيار العقـلاني لطـه حسين هو الـذي دفعـه لأن يجد عند مفكري القرن الثامن عشر أسساً أيـديـولـوجيـة لصيـاغـة نظـرته إلى العالم وإلى التقدم، ولم يكن وصوله إلى الطريق المؤدي إلى العقـلانيـة ثمـرة التأثـر بالغـرب ذاتـه. فطه حسين وهو صاحب مشروع برجـوازي عقـلاني، كان أبعد مايكون عن المذاهب اللاعقلانية التي قادت غيره من أنصار المذهب القومي الرومانسي لتبنيها.

وحقيقـة الأمـر أن تاريـخ البـرجوازية هو تاريخ العقلانية، وإن كانت العلاقات الـرأسمـاليـة ذاتهـا التي تفسـر نشـوء المـذهب الـلاعقـلاني عنـد شوبنهـور ونيتشه وبرجسون. وعند هؤلاء الآخرين وجد مثقفو البرجوازية الصغيرة العربية زادهم الايديولوجي.

في منهج طه حسين

خيار التجديد إذاً هو خيار العقلانية، خيار حكم العقل فيما هو قابل للتفسير، وكل شيء قابل للتفسير عقلانياً، وخيار العقلانية هو - ونحن نتحدث عن طه حسين - خيار الكشف عن العلاقة السببية والترابط التاريخي ودحض الأحكام اللاهوتية، وهي اعتبـار الحقيقـة والعقـل متـرابطين. فالعقـلانية كأيديولوجيا تفرض بالضرورة منهجاً مطابقاً بالقدر الذي تكون هي الأخرى فلسفة ومقدمة منهجية.

وغالباً ما يشار إلى أن طه حسين كان ديكارتي النزعة في المنهج، استناداً إلى قولـه الصـريـح في «في الأدب الجـاهلي» «أريـد أن أصطنـع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحـديث»[٦] ويتـابع «والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، كان من أخصب المناهج أثراً وأنه قد جدد العلم والفلسفـة تجـديـداً. . . وأنت ترى أن منهـج ديكـارت هذا ليس خصبـاً في العلم

والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة والاجتماعية أيضاً»[٧].

وحقيقة الأمر، أن طه حسين ـ بوصفه عقلانية ـ إنما أراد أن يخلص البحث من الأهـواء والعـواطف والأفكـار القديمة التي تقف غائقاً أمام المعرفة العقلية الحقيقية. ومن هنا كان اتكاؤه على ديكارت شكلاً من أشكال الدفاع عن هوية التفكير، ومقدمة لإعطاء نفسه الحرية في تناول كل مااعتبر مندرجاً في خانة القداسة. فمواجهة القديم تفـرض بالضـرورة ـ وقبـل كل شيء ـ تأكيد شرعية التناول النقدي لهذا القديم، ومن أقدر من العقل ذاته على تقديم شرعية كهذه. وعند هذا الحد تقف وظيفة ديكارت. غيـر أن الشكـل الـديكارتي أو قواعد المنهج، ليست هي التي تحدد منهج طه حسين في البحث التـاريخي والسيـاسي والأدبي. بقـدر ما أن النـزعـة العقـلانيـة بعامة هي الدافع وراء العودة إلى ديكارت. صحيح أن طه حسين قد بدأ بالشك بصحة الأدب الجـاهلي، ولكنـه عنـدمـا أراد أن يدلـل على أطـروحتـه حول أن الأدب الجـاهلي مستحدث في عصور لاحقة، فإنه قد عوّل على المنهج التاريخي الذي استخدمه طه حسين قبـل كتـاب «في الأدب الجـاهلي». وأقصد كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء» الذي كتبه عام ١٩١٤ كرسالة قدمها إلى الجامعة.

في «تجديد ذكرى أبي العلاء». يعرب الفتى ابن الخمسة والعشرين عاماً عن تبنيه التاريخانية ـ التي لن يتراجع عنها طه حسين حتى اللحظة الأخيرة.

في التمهيد لكتابه الآنف الذكر يكتب طه حسين قائلاً: «ليس الغرض من هذا الكتاب أن نصف حياة أبي العلاء وحده، وإنما نريد أن ندرس حياة النفس الإنسانية في عصـره. فلم يكن لحكيم المعـرة أن ينفرد بإظهار آثاره المادية أو المعنوية، وإنما الـرجـل وما له من آثار وأطوار نتيجة لازمة وثمرة ناضجة لطائفة من العلل اشتركت في تأليف مزاجه وتطوير نفسه من غير أن يكون له عليها سيطرة أو سلطان»[٨].

ويتـابـع طه حسين قائـلاً: «من هذه العلل المـادي والمعنـوي ومنهـا ماليس للإنسـان به صلة ومـا بينه وبين الإنسان من اتصال، فاعتدال الجو وصفاؤه ورقة الماء وعـذوبتـه وخصب الأرض وجمـال الـربى ونقـاء الشمس وبهـاؤهـا، كل هذه العلل

تشترك مع غيرها في تكوين الرجل وتنشيء نفسه . . وكذلك ظلم الحكومة وجورها وجهل الأمة وجمودها، وشدة الآداب الموروثة وقسوتها، كل هذه أو نقائضها تعمل في تكوين الإنسان بكل العلل السابقة . . وإنما يأتلف العالم من أشياء يتصل بعضها ببعض وتؤثر بعضها في بعض. ومن هنا لم يكن بين أحكام العقل أصدق من القضية القائلة: بأن المصادفة محال، وأن ليس في هذا العالم شيء إلا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى. نتيجة لعلة سبقته ومقدمة لأثر يتلوه، ولولا ذلك لما اتصلت أجزاء العالم، ولما كان بين قديمها وحديثها سبب، ولما شملتها أحكام عامة، ولما كان بينها من التشابه والتقارب قليل ولا كثير»[9].

ولا يكتفي طه حسين بعرض منهجه في البحث وهو بصدد دراسة أبي العلاء وعصره وإنما يعم هذا المنهج بوصفه المنهج الذي يقود إلى نتائج صحيحة على مستوى دراسة التاريخ، فالتاريخ في سيرورته ماهو إلا حركة «تنطوي على قوانين حتمية لاتترك مجالاً لإمكانية أخرى. وليس هذا فحسب، وإنما أحداث التاريخ على صغرها مترابطة ببجملة من العلل الواقعية، التي لامعرفة تاريخية دون الكشف عنها. وبالتالي لامعرفة خارج هذا المنهج ترتقي إلى المعرفة العقلية[10].

لم يعد التاريخ عند طه حسين وفق هذا المنهج تاريخ أفراد أفذاذ يسيرونه على هواهم، ولم تعد أحداثه جملة من الحوادث التي ترتد إلى علل لاهوتية، أو لغز عصي على الفهم. الواقع مرجع الحقيقة، لكنه الواقع الذي هو شبكة من العلاقات السببية المادية والمعنوية تندرج في أتونها كل أشكال الوعي من فن ودين فلسفة، ومختلف الأفراد مهما أوتوا حظاً من العبقرية والفرادة، والدول بمصائرها المختلفة. إننا أمام جبرية مطلقة، وضرورة عمياء، ومنطق صارم، وكل هذا من شأنه أن يتجاوز العواطف التي تزيف الحدث التاريخي، والتعصب الذي يحول دون رؤية الحقيقة، ويسلح الباحث بحظٍ من الجرأة تسمح له بأن يظهر الواقع بصورة تختلف عن الصورة السائدة، طالما أن التاريخ الواقعي هو الذي يبرر له ذلك.

واستناداً إلى ذلك فإن إخوان الصفا مثلاً لم يعودوا طائفة خاضعة لحكم قيمي سلبي أو إيجابي، بل ظاهرة لها أسبابها الداخلية في قلب العصر الرابع للهجرة

ومؤثراتها اليونانية والهندية. فمن شاء أن يفهم إخوان الصفا فما عليه إلا الكشف عن الشـروط التـاريخيـة التي أنتجتهم. فإخـوان الصفـا ماهم إلا تمثيل صادق لظاهرتين خضـع لهـا القـرن الـرابـع، هما ظاهرة الانحطاط السياسي والرقي العقلي. فالدولة الاسـلاميـة التي أصبحت واقعيـاً مجمـوعـة من الدول تسودها الفوضى والاضطراب والتنـافس، دفعت إخـوان الصفـا لقلب النظـام القـائم والمسيطـر يومئـذ على العالم الإسـلامي عن طريق قلب النظـام العقلي المسيطـر على حيـاة المسلمين، وهـم في فلسفتهم يمثلون الحياة العقلية حيث وعى «العقل الإسلامي» في القرن الرابع مانقل إليـه من «فلسفـة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس والآداب العربية والإسلام وغيره من الـديـانـات السمـاوية وغير السماوية، وجمع ذلك كله ورتبه ولاءم بينه وحاول أن يكوّن مزاجاً واحداً مؤتلفاً هو خلاصة الثقافة التي يجب على الرجل المستنير حقاً أن يظفر بها ويأخذ منها بالحظ الموفور[11].

ولانعتقـد أن أحـداً قد رصـد سيـرورة تطـور البيان العربي منذ نشأته في أوائل القـــرن الثــاني إلى القـــرن الخــامس[12]، كمـا فعـل طه حسين في عددٍ قليـل من الصفحـات، وهـو في هذا كله يتكىء على المنهـج التاريخي. ولم يكن هذا المنهج في الأصـل وقفـاً على طه حسين وحـده، فأحمـد أمين قدم إلى المكتبة العربية أحد أهم المؤلفـات المتعلقـة بتـاريـخ الفكـر العـربي الإسـلامي، نقصد «فجر الإسلام وضحى الإسـلام». مستخـدمـاً ذات المنهـج الـذي استخـدمه طه حسين في «علي وبنوه». ولهذا فاستخدم المنهج التاريخي أو التاريخي ـ الثقافي، عند طه حسين لم يكن وقفـاً على دراسـة الظـواهـر الأدبيـة أو الجمـاليـة فحسب، وإنمـا استخدمه في دراساته التاريخية والسياسية والاجتماعية بعامة.

ولاشك أن الباحث المعاصر المتابع لتطور مناهج البحث، باستطاعته أن يبرز قصـور منهـج كهـذا يقـوم على جبـرية صارمة، ولا يأخذ بين الاعتبار جدل الإمكانية والـواقـع والمنطقي والتـاريخي، ولكن أحـداً لايستطيع أن ينكر أن استخدام المنهج التاريخي ـ الثقافي كان موقفاً متقدماً جداً في تلك المرحلة. حتى أن القارىء الراهن قادر على الحكم على إنجـازات طه حسين وأحمـد أمين الأدبيـة والفكـريـة بصـورة

إيجابية، كإنجازات تتفوق على عددٍ كبير من الدراسات الراهنة التي تعلن في البداية أنها تنتمي إلى المنهج الماركسي، لكنها سرعان ماتقع في مطب الجبرية.

لقد خاض طه حسين، استناداً إلى منهج السابق، أعنف المعارك الفكرية في تاريخنا المعاصر، معارك كانت تدور حول الجديد والقديم وبين التقليد والإبداع، بين اللاهوت والعلم.

ولقد نظر بليخانوف في وقته إلى اعتبار العوامل الأساسية في تطور الفن العرق والوسط الجغرافي والشروط التاريخية كمأثرة لـ«تين» في إقامة الترابط السببي بين البنية الاجتماعية والمزاج السائد والنفسية الاجتماعية والفن.

لقد استند طه حسين على «تين» و«ابن خلدون» لتأسيس فلسفة للتاريخ، تجد في قلب الحوادث المبعثرة ضرورة وقوانين عامة تنبع من التاريخ ذاته، ثم تتحول إلى أداة منهجية لابراز الترابط السببي بين جملة العوامل المتعددة التي تفسر لنا لماذا جرى التاريخ على النحو الذي جرى عليه. وإذا كانت هذه النظرة إلى التاريخ لاتترك مجالاً للمصادفة ـ وفي التاريخ مصادفات كثيرة وهذه هي نقطة مطعنها ـ فإنها لم تترك التاريخ نهباً لحوادث متفرقة تحتمها المصادفة التي تحول بين التاريخ وبن معرفته. وهذه المعرفة غير الممكنة خارج ماسماه طه حسين الأحكام العامة. والقول بمنطق للتاريخ يعني في أحد جوانبه ـ وهذا ماهو إيجابي ـ أن ليس هناك من قوة تقبع فوق التاريخ لتوجهه على هواها. وعليه، يمكن القول إن طه حسين كان فيلسوفاً للتاريخ قبل كل شيء.

طه حسين وتعين العقلانية

إذا كانت العقلانية قد تعينت عن طه حسين على مستوى المنهج بوصفها تناولاً تاريخياً ـ ثقافياً للأدب والفكر، فإنها أيضاً تشكل ماهية الخطاب السياسي أو المشروع السياسي البرجوازي الذي طرحه طه حسين، لانقصد بالعقلانية هنا مذهباً فلسفياً في نظرية المعرفة، أونظرية الوجود، فمسائل كهذه لم تكن لتعني طه

حسين. حتى ولو كان بإمكان الباحث التقاط أفكار مبعثرة هنا وهناك حولها، ولا نقصد كذلك استخدام المحاكمة الواعية البعيدة عن المشار والعواطف والتعصب، وهذا ماكان يصر على إبرازه طه حسين، وإنما نقصد بالعقلانية عند طه حسين المشروع التنويري ذاته، مشروع بناء الدولة السياسية والمجتمع المدني والعلاقة بين الدولة والمجتمع، مشروع تعميم الثقافة وترابطها بالتقدم التاريخي، مشروع بناء مجتمع متقدم - وفق أرقى مفهوم للتقدم الذي طرحته البرجوازية. التقدم بوصفه أمراً مطابقاً لمطالب العقل ذاته وليست مطالب العقل إلا مطالب التاريخ ذاته ومطالب البشر.

ولو تجاوزنا مفهوم العقلانية المجردة، وانحدرنا مباشرة إلى تعينها عند طه حسين - كمشروع سياسي - لما وجدنا جهداً كبيراً في تحديد ملامحها المشخصة. إنها الديمقراطية والحرية الفردية والتفكير الحر والتجديد ونشر التعليم والدفاع عن لغة جديدة ومناهج جديدة وتجاوز لعالم قديم أكل الدهر عليه وشرب، وتأسيس مملكة العلمانية كنفي للأساس الديني للعلاقة بين الدولة والمجتمع، أو للعلاقة بين الأفراد، وتحويل الدين إلى علاقة بين الإنسان والله فحسب.

ملامح هذا المشروع العقلاني تحدد بالضرورة الحامل الاجتماعي له، وإن كان طه حسين لايرى في مشروعه إلا تأكيداً لما هو واقع بالفعل وغائب في الذهن. والذهن عائق أمام السرعة الضرورية لتقدم الشرق. إن الذهن وهو يحتاج إلى تنوير. فإنه يخفي ولاشك عن دعاة التنوير الحامل الاجتماعي المضمر في خطابهم الذي يحقق إمكانية التنوير ذاتها، فيعمم الخطاب، كخطاب متجه إلى الشعب مرة وإلى الدولة مرة أخرى. وإلى القائمين على التعليم مرة ثالثة... إلخ.

ولهذا كان طه حسين يرى أن المجتمع يحتاج إلى اصلاح سياسي وثقافي وتربوي وتعليمي، مع تأكيد خاص على أهمية التعليم وإصلاحه «فالشرق العربي كله ناهض هذه الأيام. وليست نهضته سياسية محضة. وإنما تجمع إلى السياسة العلم والأدب والاقتصاد والنظم الاجتماعية على اختلافها. ومن الاطالة ولغو القول، أن نحاول إثبات مافرغ الناس من اثباته من أن كل نهضة قيمة رهينة بشيء واحد وهو اصلاح التعليم»[١٣].

وليست هناك عقلانية فاقدة لمضمون أيديولوجي. وإذا مانظرنا إلى المضمون الأيديولوجي لعقلانية طه حسين، فإننا نجد ـ كما سنرى لاحقاً ـ وقد أخفيت خلف خطاب موجه للأمة ـ أن المضمون برجوازي تنويري يهب بالدولة ـ والدولة البرجوازية ـ أن تحقق الاصلاح، ويهيب بالمفكر أن يغير من وعي الناس، وبالمعلم أن يربي الأطفال وفق روح العصر.

ولسنا هنا في مجال تقويم ذاتي لمضمون العقلانية عند طه حسين. وكلمة برجوازي لاتشير إلى حكم سلبي مضمر، بقدر ماتشير إلى مرحلة تاريخية قدمت فيها البرجوازية في مستوى الفكر إنجازات مهمة. وإذا كان التقدميون قد الصقوا بالبرجوازية كل ماهو سلبي، فإنهم قد خسروا أساساً مهماً لتطوير نظرتهم اللاحقة.

أجل، طه حسين مفكر برجوازي ـ ديمقراطي، حتى ولو أنكر هو ذلك برجوازيته لاتتعلق لابسلك شخصي، ولا بأفكار صريحة تدافع عن البرجوازية، بل ترتد إلى الدفاع عن مجتمع برجوازي تسود فيه العقلانية والديمقراطية، دفاع عن مجتمع يحقق مطلب العقل. فالتقدم في منطقه كما يرى طه حسين هو ذاته منطق العقل. ويتخذ الصراع الواقعي غالباً صيغة الصراع بين العقل ونقيضه. إذ ذاك تغدو الحرية والديمقراطية مظاهر عقلانية والاستبداد أمراً لاعقلياً، بل إن كل جديد ينمو في أحشاء القديم ويحاور تجاوزه يلبس ثوب العقل، وكل موقف للقديم في صراعه مع الجديد تنكب للحقيقة التاريخية المتطابقة مع الحقيقة العقلية.

غير أن العقلانية عند طه حسين لم تكن فكرة تدخل أذهان الناس فتغير الناس، وفي تغيرهم يتغير الواقع. بل هي ممارسة قبل كل شيء تتجسد في مؤسسات وتعليم ودستور وصحافة ولغة. وفي النهاية في دولة. وهذا ماأعطى مشروع طه حسين قيمته العملية.

آ ـ العقلانية ولغة النثر أو تجديد اللغة

لقد ضاق الثلاثة بأزهرهم: طه حسين والمازني ومحمود، «كانوا في حياتهم تلك كما كانت الشعوب الأولى في حياتها، أصحاب حس وشعور، وأصحاب قلوب

تتأثـر ونفـوس تنتمي ، وكـانت عقـولهم غافيـة أو كالغـافلة ، فكـانـوا ينشؤ ون الشعـر وينشـدونـه ، وقلمـا يفكـرون بالنثـر، وإن فكـروا فقلمـا يحـاولونه ، فإن حاولوا فقلما يجيدونه ، وفي ذات يوم أقبل الزيات يقترح على صاحبيه فيما ينبغي لهم من العناية بالنثر»[١٤]. الانتقال إذاً من لغة الشعر إلى النثر. انتقال من القلب إلى العقل، من الاحسـاس إلى التفكيـر من فوضى الشعور إلى نظام المنطق إلى المفاهيم والأحكام والقضايا والأدلة والتحليل والتركيب.

لكن الانتقال إلى النثر ليس إلا خطوة أولى ، فعلى أي نحو يجب أن تكون لغة النثر ـ أو اللغة بشكل عام . إذ ليس كل نثر هو لغة للعقل . فالعقلانية كخطاب سياسي وأيـديـولـوجي وثقـافي بشكـل عام تفترض لغة يفهمها الناس، لأن الخطاب يفترض الكـاتب والقـارىء . والقـارىء عنـد طه حسين ليس إلا الشعب ذاته، وبالتالي على الكـاتب أن يقـدم أفكـاره بلغـة جديـدة قابلة للنفـاذ إلى عقول الناس . لأن العقلانية لاتنطلق فقط من عقلانية الكاتب، بل من عقلانية القراء ذاتهم . يقدم الشيخ تعريفاً للأدب ويعتقـد أنـه أوجـز وتمنطق . وطـه حسين لايجـد لا الايجـاز ولا المنطق في تعـريف يقـول : «هـو علم مأثور الكلام منثوره ومنظومه قديمه وحديثه ومايتصل بذلك من أخبـار بارعـة ونـوادر رائعـة وملح مستعذبة وطرف مستغربة مع الإلمام من كل علم بأمهـات مبـاحثـه» . .[١٥]. وقبـل أن يدلل طه حسين على غياب الايجاز والمنطق في التعريف السابق يقول: «ولست أحفل بهذه السجعات الرائعة البارعة فأنا أراها أقرب إلى اللغو منها إلى أي شيء آخر»[١٦].

ويرسل مصطفى صادق الرافعي إلى «السياسة» رسالة ويقول: «وقد كتبتها من النمـط الأول الـذي هو فن من زينـة البـلاغـة العـربيـة يشبـه بعض فنـون الـزخـرف والتنسيق، وهو حين يكون مثل هذه الرسالة لايكون أبدع منه شيء من الأساليب الأخـرى»[١٧]. أمـا طه حسين فيـرد قائـلاً : «أمـا أنا فأعتذر للكاتب الأديب إذ أعلنت مضطـراً أن هذا الأسلوب الـذي ربمـا راق أهـل القـرن الخامس والسادس للهجرة ، لايستطيـع أن يروقنـا في هذا العصـر الحديث الذي تغير فيه الذوق الأدبي ، ولاسيما في مصر، تغيراً شديداً»[١٨].

وإذا كانت اللغة عند طه حسين أسلوباً في أحد جوانبها المهمة، وجملاً تحمل معاني للوصول إلى القارىء، فإنها ظاهرة متحولة متغيرة بتغير العصور. وذلك أن تطور الحياة يفرض تطوراً في اللغة أيضاً. والمعركة بهذا المعنى بين الأسلوب القديم والأسلوب الجديد هي شكل من أشكال المعركة بين القديم والجديد بعامة. ومااتخاذ الأساليب القديمة إلا نقصاً أدبياً «لأن الكمال الأدبي يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة، وهو نقص خلقي لأنه كذب للكاتب على نفسه وعلى معاصريه، وهو نقص من جهة أخرى، لأنه لايدل على أقل من أن الكاتب ينكر شخصيته ولايعترف لها بالوجود. وأي إنكار للشخصية أشد من أن تحس وتشعر ثم تستحي أن تصف احساسك وشعورك كما تحدها، فتستعير لهذا الوصف أساليب لاتلائمه وضروباً لاتؤديه»[١٩]. والناس هم المخاطبون عند طه حسين، ولهذا لايجد طه حرجاً من القول: «أما نحن فنريد أن يفهمنا الناس، كما نريد أن نفهم الناس، ولهذا نتحدث إلى الناس بلغة الناس، وإذا تحدثنا إلى الأدباء أمثال الاستاذ تحدثنا إليهم أيضاً بلغة الناس. وليسمح لنا الأستاذ أن نلفته إلى شيء ذي بال، وهو أن الأدباء الذين «يقدرون أنفسهم» لايكتبون إلا وهم يفكرون في أنهم يظهرون الناس على شيء من أنفسهم... نحن أحياء نحب الحياة ولانحب الموت»[٢٠].

يسأل طه حسين عن اللغة، لمن هي؟ ومن واضعها ومن الذي ينتفع بها ويصرفهافي أغراضه؟[٢١].

اللغة كما يرى صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» ليست من وحي السماء، وإنما هي ظاهرة من ظواهر الاجتماع الانساني، لم يضعها فرد بعينه ولاجماعة بعينها، وإنما اشتركت في وضعها الأمة التي تتكلمها، دون أن تعلم متى وضعتها، ودون أن تستطيع أن تعين لكل فرد من أفرادها أوجماعة من جماعاتها حظاً من الفاظها وأساليبها[٢٢].

وإذا كان الأمر كذلك، فلابد من أن نلاحظ في اللغة شيئين مختلفين كلاهما يجعل تجدد اللغة أمراً محتوماً: الأمر الأول: أن لنفسية الأمة وحاجاتها والظروف التي تحيط بها أثراً قوياً في تكوين اللغة، وإذا أريد للغة أن لاتتطور فما على حاجات

الأمـة وظـروفها ونفسيتها إلا أن تقف عند حدٍ معين لاتعدوه. الأمر الثاني: أن الأفراد يتكلمون اللغة ويصرفونها في أغراضهم وحاجاتهم، ومهما كان خضوع الفرد لجماعة فله حظ من الشخصية يمتـاز عن غيـره من الناس. ولهذا الحظ من الشخصية الذي يختلف باختـلاف حظـوظ النـاس من الرقي العقلي أثره في اللغة. وإذا أريد للغة أن تجمـد على حالهـا فلا بد من محـوشخصيـة الأفـراد كي يستـوي النـاس جميعاً في الحس والـذوق والفهم والشعـور. وهذا وذاك غير ميسور. إذاً فلنسلم للغة بحقها في التطور كما نسلم بحق الأفراد والجماعات فيه. وبالتالي لابد من الإيمان بتجدد اللغة[٢٣].

لكن طه حسين يلتقـط التـرابـط بين قديم اللغـة وجـديهـا. وماقديم اللغة إلا اشتقـاق اللغـة وتصريفها وقواعدها النحوية ونظام المجاز وضروب التشبيه. وعلينا أن نحتفـظ بقـواعـد اللغـة. أما مسألة تجديد اللغة فتتناول الألفاظ والأساليب والمعاني وفنون القول على اختلافها[٢٤].

إن النظر إلى اللغة كظاهرة اجتماعية متجددة، واعتبار اللغة العربية مندرجة في قوانين تطور اللغة وترابطها بالحياة ـ والحياة تجدد ـ مسألة تضع طه حسين في عداد المفكرين الانسانيين الذين لايقفون أمام لغتهم القومية موقفاً متعصباً، بحيث يرفعون من شأن هذه اللغة، وتلك، ويقللون من شأن لغات هذا الشعب أو ذاك. فما يجري مع اللغة العربية هو ذاته ماجرى ويجري على اللغات الأخرى كالفرنسية والانكليزية واليونانية.. إلخ.

فالعـربيـة بهـذا المعنى ليست سمـة عبقـريـة للأمة العربية، ترتفع إلى درجة القداسة، كما رأى بعض القوميين العرب، بل لغة قد تتخلف عن الحياة إذا أصرت على قديمهـا في التعبيـر، ولغة تحتاج إلى التجديد في شروط جديدة من تطور البشر وتطور العلوم. والبحث عن لغة تخاطب مع الناس مع الشعب يعني إنزالها من مرتبة لغة جمهور قليل من فقهاءا للغة إلى لغة تواصل وفهـم، بعيدة عن البلاغة التقليدية، والخطـابـة الخـالية من المضمون والبديع والزخرف، لأنها إذ تحتفظ بهذه الأساليب فإنها لن تدخل عصر الرواية والمقالة والسياسة والعلم.

ومن الدعوة إلى تجديد اللغة، انتقل طه حسين إلى طرح مشكلة تعليم اللغة العربية الذي مازال يعاني حتى الآن من مرض غياب الود بين التلميذ واللغة العربية.

يطرح طه حسين السؤال التالي: «لماذا نعلم اللغة العربية في المدارس العامة وفي غيرها من المدارس»[٢٥]. يبدأ طه حسين الإجابة عن هذا السؤال بالحديث عن اللغة العربية بوصفها اللغة الوطنية، وهي ـ أي اللغة العربية ـ جزء مقوم من شخصيتنا القومية، لأنها تنقل تراث آبائنا وتتلقى عنا التراث الذي ستنقله إلى الأجيال المقبلة، ثم هي أداة للتفاهم وللتعاون.

ثم يعين الجواب أكثر بالقول «إننا لانفهم أنفسنا إلا بالتفكير، والتفكير غير ممكن إلا في صورة الفاظ. فنحن إذن نفكر بهذه اللغة، ونحن إذن لانغلو إن قلنا إنها ليست أداة للتعامل والتعاون الاجتماعيين فحسب، وإنما هي أداة للتفكير والحس والشعور بالقياس إلى الأفراد من حيث هم أفراد أيضاً. فنحن لانتعلم اللغة العربية ولانعلمها لأنها لغة الدين فحسب، بل وإنما نتعلمها ونعلمها لأنها أوسع من ذلك وأشمل[٢٦] والذين يزعمون أننا نتعلم ونعلم اللغة العربية لأنها لغة الدين إنما يخدعون أنفسهم ويخدعون الناس «وليس ينبغي أن تقوم حياة الأمم على الخداع». واللغة العربية ليست ملكاً لرجال الدين ـ كما يرى طه حسين ـ يؤمنون وحدهم عليها ويقومون وحدهم دونها، ولكنها ملك لجميع الذين يتكلمون بها، ولهم الحق في التصرف بها تصرف المالك متى استوفوا الشروط التي تبيح لهم هذا التصرف، وعليه فليس تعليم اللغة وقفاً على الأزهر الشريف[٢٧]. ومادامت العربية لغة «الحياة» كلها بالقياس إلى أصحابها لا لغة الدين وحده، فيجب أن يكون شأنها شأن مرافق الحياة جميعاً ويجب أن ترد إلى الدولة والأفراد الحرية التامة في أن يمنحوها من العناية ما يجب أن يمنحوه للمرافق العامة والتي تمس منها حياتنا العقلية بوجه خاص[٢٨]. وإذا كانت الدولة هي مالكة الحق في تعليم العربية واعداد معلميها فيجب أن تسلك إلى هذا الاعداد السبيل المعقول.

وهنا يتساءل طه حسين ماهي العربية التي نريد أن نعلمها في المدارس العامة والخاصة، والتي تطالب الدولة بأن تتولى بنفسها إعداد المعلمين لها؟ ويجيب

مباشرة: إنها اللغة العربية الفصحى. فالعامية ليست لها من الخصائص والمميزات مايجعلها خليقة بأن تسمى لغة، وإنما يراها طه حسين لهجة من اللهجات قد أدركه الفساد في كثير من أوضاعها وأشكالها[٢٩].

وبما أن اللغة العربية لايتكلمها الناس في البيوت ولايتكلمها الناس في الشوارع وفي الأندية والمدارس وفي الأزهر نفسه: فلابد من اصلاحها، كي يفهمها الناس ويستسيغونها. واصلاح اللغة شرط أساسي لاصلاح التعليم كله[٣٠].

إن الحياة قد أكدت دعوة طه حسين إلى تجديد اللغة. وليس في الأمر مايدهش. فلم تعد فنون اللغة وقفاً على الموعظة والخطبة والمدح والهجاء. بل إن أساليب التعبير عقد خضعت لضرورات خلقها التطور الاجتماعي ـ السياسي والطبقي والثقافي.

فالتعليم كف عن أن يكون تعليماً دينياً، بل تعداه إلى تعليم التاريخ والجغرافيا والفلسفة والفيزياء والنقد الأدبي. وكل هذا فرض لغة تتلاءم مع العلوم الحديثة، التي أصبحت علوماً عامة يتلقاها التلامذة في مدارسهم، بلغة تقرب هذه العلوم إلى أذهانهم، وبمفاهيم جديدة خاصة بكل علم من العلوم، بلغة تقرب هذه العلوم إلى أذهانهم، وبمفاهيم جديدة خاصة بكل علم من العلوم. هذا إلى جانب أن اللغة العربية لم تعد وقفاً على جمهور ضيق من العلماء والفقهاء بل غدت لغة الشعب، يقرأ بها ويكتب بها ويفهم بها.

وقد بدأ تجديد اللغة من الصحافة ـ حيث مادتها الأساسية والاجتماعية والأدبية والخبر. وكل هذا يحتاج إلى لغة مبسطة متحررة من الغموض والكلمات الميتة. ويتطلب أسلوباً سهلاً جميلاً متدفقاً متحرراً من قيود السجع والجناس والطباق. وقس على ذلك لغة القصة، الفن الذي انتشر وينتشر سريعاً، والذي يحتل الآن المكانة الأبرز من فنون القول، إن لم نقل إنه أصبح أكثر انتشاراً في أوساط القراء من الشعر ـ ديوان العرب.

هذا ناهيك عن تطور وسائل الاتصال الأخرى وأهمها الإذاعة التي عممت هذه اللغة الجديدة التي تحدث عنها طه حسين.

والحقيقة أن دفاع طه حسين عن لغة جديدة ـ لم يكن أكثر من دفاع عن هذه الحياة الجديدة، وقد كان واضحاً جداً في هذه المسألة. فهمه الأول هو كيف السبيل إلى احداث تطابق بين اللغة والحياة، بين اللغة والسياسة والبرلمان والصحافة والترجمة من اللغات الأخرى.

إنه دفاع عن لغة العقل ضد لغة النقل، انتقال من سلطة النص إلى سلطة الحياة، من لغة السلطان إلى لغة الشعب.

وأعتقد أن طه حسين ماكان يمكن له أن يحظى بهذه الهيبة والأهمية والانتشار، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار ـ لا موضوع الكتابة عن طه حسين ـ وإنما طريقة ايصال أفكاره للناس، أي لغته الحية السهلة الجميلة. والمدقق في القاموس اللغوي عند طه حسين لايجد غرابة في أي لفظ أومفهوم، ولاتعقيد في صياغة الجملة. بحيث يمكن للقارىء ـ الآن ـ أن يفهم طه حسين بسهولة أكثر مما يفهم بعض الكتاب الأحياء.

ومن اللافت للنظر أن طه حسين كان شديد الواقعية في دعوته لتجديد اللغة، فهو ادرك من جهة أن مهمة كهذه ليست مهمة فرد من الأفراد يجدد اللغة على هواه، إنما هي مهمة الدولة. لا لأنها تمتلك وسائل الاكراه، بل لأنها تحتاج إلى خطاب ـ وهي دولة حديثة ـ يدخل كل بيت ويصل إلى كل فرد. ولأنها المتحكمة بوسائل الاتصال، ونشر التعليم. ومن جهة أخرى ـ فإن اللغة الجديدة هي لغة المجتمع المدني الذي قوامه الحرية واندراج الشعب في الحزب والنقابة والسياسة والثقافة، الثقافة بوصفها حقاً من حقوق المواطن في الدولة الديمقراطية. كما تبرز واقعية طه حسين أكثر في مسألتين مهمتين: الأولى أن طه حسين لم يدع إلى استخدام اللهجة العامية، إذ أن تعدد اللهجات لايتطابق م لغة العلم والثقافة، وهي اللغة التي يجب أن تكون واحدة. والعربية الفصحى هي الأقدر على توحيد ثقافة الشعب وطريقة التفكير ـ لأن التفكير لاينفصل عن اللغة. فهو على الرغم من وقوفه إلى جانب سلامة موسى في مسألة تجديد اللغة، لكنه وقف موقفاً مناقضاً له ندما غالى سلامة موسى في مسألة تجديد اللغة إلى حد جعلها أقرب إل اللغة العامية، كما رفض طه حسين

استبدال الأحرف العربية بالأحرف اللاتينية الذي دعا إلى سلامة موسى أيضاً. ذلك أنها انطلق منذ البداية بأن اللغة العربية هي اللغة القومية التي ورثناها عن أجيالنا القديمة وسنورثها إلى الأجيال القادمة. والتجديد لايتم إلا في قلب اللغة القومية لا في استحضار شيء غريب عنها.

أما المسألة الثانية فهي مسألة النحو. صحيح أن طه حسين كتب في «مستقبل الثقافة في مصر» أنه لو عاد الأمر إليه لألغى دروس النحو في المدارس، لصعوبته ولازورار الطلاب عنه. لكنه أراد من جانب آخر أن يحول قواعد اللغة إلى قواعد طبيعية بحيث يتحدث الناس بلغة صحيحة دون أن يكونوا متخصصين بالنحو، وهذا لن يتم عن طريق تعليم قواعد النحو بل عن طريق تعليم الكتابة والقراءة، وبالتالي لابد من اصلاح الكتابة والقراءة، والإصلاح لايكون إلا إذا كان الغرض من الكتابة الابانة، وتكون الكتابة تصويراً صادقاً دقيقاً للنطق. وهذا الاصلاح يغني عامة الناس عن تعمق النحو وإضاعة الوقت في دراسته «وماحاجة العامة إلى النحو إذا ضمنت الإصابة، وعصموا منا لخطأ حين يقرأون ويكتبون. وهذا النحو من الإصلاح إذا تم - ولابد من أن يتم - حال بيننا وبين الإلتجاء إلى ماالتجأ إليه الترك، ومايدعو إليه كثير من الناس من إلغاء الصعوبة إلغاء، والإعراض عن كتابتنا العربية إلى الكتابة اللاتينية»[٣١].

ومن اللافت للنظر فيما يتعلق بعلاقة النحو باللغة واستخدامها الصحيح كتابة وقراءة ونطقاً، أن كثيراً من الأمم لايُلحن أفرادها باللغة وهم على جهل بقواعدها. فاللغة الروسية مثلاً هي من اللغات الغنية بمفرداتها. ونحوها من الصعوبة بمكان، هذا إلى جانب أن عدم مراعاة قواعد النحو يوقع القارىء والكاتب والمتكلم بأخطاء قد تغيّر من معنى الجملة تغييراً كبيراً، ولكن من النادر أن تجد روسياً لايجيد استخدام لغته القومية في حياته اليومية والعادية، ولو سألنا أحد المواطنين غير المتخصصين باللغة، لماذا تكون الجملة على النحو الذي نطق بها، لأجابك: لاأعرف، وأردف: هكذا في اللغة الروسية.

والملاحظ الآن، أن لغة جديدة تتكون بين أبناء العربية وتراجعاً ملحوظاً

للهجـة العـاميـة التي دللت على إفلاسها، ذلك أن العربية وهي لغة الدولة والاعلام والصحيفـة والكتـاب والابـداع، وازدياد عدد المتعلمين وزوال عزلة القرية والتواصل القـائم بين البلدان العـربيـة، كل ذلك جعل الفصحى لغة التفاهم الثقافي الواحد. غير أنه لابد من زمن طويل قبل أن تتحول الفصحى إلى لغة محكية، أي لغة الشارع والتعامل اليوم.

ب ـ التاريخ والعقلانية

قلنـا ونحن بصـدد المنهـج عنـد طه حسين ـ إن التاريخ عنده سيرورة قانونية، وعلاقات سببية تفضي إلى نوع من الحتمية المطلقة. إنه تاريخ يتطور. لكن التاريخ عند طه حسين هو تاريخ الصراع، الصراع بين القديم والجديد. القديم بكل أشكاله والجديد بمختلف مظاهره. وإذا مادفعنا منطق طه حسين إلى حده الأقصى، لوجدنا أن الـراع هو بين البشـر، إذ ينقسمـون إلى فريقين، أحـدهمـا يسحب التـاريـخ إلى الـوراء، أو يوقف التـاريـخ عنـد لحظـة ما والآخر يدفع التاريخ إلى الأمام، وذلك في شروط لم يعد الماضي فيها قادراً على الاستجابة لمطالب الحياة الجديدة. فنحصل هنـا على ثنـائيـات متضـادة، لاتحلهـا إلا ضرورة، يجسـدها البشر، الدولة القديمة الاستبـداديـة، والـدولـة الـديمقـراطية، الدين والعلم، اللغة والمتينة واللغة الحية، أشكـال الابـداع القـديمـة وأنمـاط الابـداع الجـديدة، التقوقع، والانفتاح، الجيل القديم والجيل الجديد، منهج السلف ومنهج العقل، الجامع والجامعة... الخ.

بكلمـة واحـدة، الصـراع صراع ثقـافتين قديمـة وجـديدة. وإذا كانت الثقافة القديمة هي ثقافة السلف المتحصن بانجازات عفا عليها الزمن فإن الثقافة الجديدة هي الثقافة الكونية التي أعلنت انتصار العقل.

مرة أخرى نحن أمام حل الإشكال بين الشرق وأوروبا. وهو إشكال طرح منذ القرن التاسع عشر، ومازال مطروحاً بحدة حتى أيامنا هذه، فالطهطاوي حاول جاهداً أن يخلص الابـريـز في تلخيص باريـز، وليست باريـز عصـر الطهطـاوي إلا نمـوذج التقـدم، فبـذل جهداً كبيراً ليلبس الحكمة الأوروبية في التقدم حلة شرقية اسلامية،

كما بذل الاصلاح الديني ـ الأفغاني وعبده وآخرون ـ جهداً ليس قليلاً لاشتقاق عدم أوروبا وديمقراطيتها من الاسلام المصلّح. وأعلن العلمانيون ـ شميل وفرح أنطون ـ ضرورة السير على طريق أوروبا دون لبس.

وانتصبت أوروبا ـ أمام طه حسين كنموذج للتقدم الانساني الذي هو تقدم لاسبيل إلى الإفلات منه. لكن مؤلف «مستقبل الثقافة في مصر» وحده الذي حاول أن يؤسس على المستوى النظري وحدة بين الشرق والغرب. ليدفع في النهاية مفهوم التقدم، بوصفه مفهوماً انسانياً ليس خاصاً بالغرب وحده. ينطلق طه حسين من مفهوم العقل. العقل كعنصر وحدة بين البشر أو إن شئت القول: بين حضارة البحر المتوسط وحضارة أوروبا. فكونية العقل. وهي فكرة أوروبية حديثة ـ العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ـ تلغي التمايز دون أن تلغي الفروق في التقدم. ولكنها تبقي على إمكانية التساوي في التقدم طالما أن العقل واحد.

والعقل عند طه حسين ـ في تعينه ـ ليس إلا الثقافة ذاتها. العقل هو العلم والديمقراطية ونمط الحياة وأسلوب الحياة والآداب والفنون وطرق التفكير. . إلخ. إذن العقل منفصلاً عن التاريخ لأن الثقافة والتاريخ مفهومان مترابطان لدى طه حسين.

منطلق كهذا سمح لطه حسين أن يدحض المركزية الأوروبية كاتجاه استعماري يقيم الفروق بين البشر على أساس نمطين من العقلية، أو نمطين من التفكير، يبرر لصاحب منطق العقل ـ وهو الأوروبي الذي يحاكم ويحلل ويركب ويتجه إلى الطبيعة ـ أن يحتفظ بالتقدم لنفسه وحده ويلغي إمكانية الآخر الفاقد لمنطق العقل في الوصول إلى درجة تقدمه، ليس هذا فحسب، بل ويبرر سيادة أوروبا على الشعوب اللاعقلية.

يرفض طه حسين قسمة كهذه ـ ترى أن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ـ ولا تنطبق كما يرى على العلاقة بين الشرق والغرب[٣٢].

وهذا الرفض دفع طه حسين للعودة إلى التاريخ كي يدلل على التماس المباشر والتحاك الكبير بين أبناء الثقافة الواحدة وخاصة بين مصر والشرق المتوسطي واليونان.

فالثقافة اليونانية مدينة جداً للثقافة الشرقية، وما عقلانية اليونان إلا وجهاً من عقلانية المصري وعقلانية شعوب الشرق المتقدمة آنذاك. كتب طه حسين يقول: «فمن الحق أن تعترف بأن مصر لم تنفرد بالتأثير في حياة اليونان ولا في تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليوناني، إنما شاركتها في ذلك أمم شرقية أخرى كان لها موفور من الحضارة والرقي، وهي هذه الأمم التي كان تعمر هذا الشرق القريب»(٣٣).

وهذا يعني أن طه حسين يرفض ضمناً منطق بعض المؤرخين الأوروبيين الذين ينظرون إلى حضارة اليونان بوصفها معجزة العقل الأوروبي الذي قسم الناس إلى شطرين أحدهما استمرار لهذه المعجزة - معجزة العقل - والثاني استمرار للروح المتعلقة بالسماء. اليونان وحضارتها ثمرة من ثمرات التطور الحاصل في الثقافة المتوسطية، وكلاهما يشكلان أسرة واحدة يكون العقل المصري أحد أفرادها، إنها المنطقة التي أبدعت الحضارة الانسانية. إن مصر وهي تؤثر في اليونان تخضع هي الأخرى لتأثير اليونان، فكل عقل يارك العقل الآخر في خصاله كلها ليشكلا في النهاية عقلاً واحداً(٣٤).

وإذا كان الإسلام قد انتشر بين شعوب الشرق، فإنه لايمكن اعتباره عنصر تمايز بين الشرق والغرب. ذلك أن المسيحية والإسلام دينان ينطويان على خصائص واحدة، دينان لم يستطيعا أن يغيرا من عقل العرب والغرب. فكما لم يستطع الإسلام أن يغير عقل الشعوب المتوسطية، كذلك المسيحية لم تستطع أن تغير العقل الأوروبي(٣٥).

لكن واقعة أن الغرب متقدم على الشرق واقعة لم يستطع طه حسين أن ينكرها، هنا لاينظر صاحب «الأيام» - إلى هذا الفرق في درجة التقدم، من حيث هو فرق يقوم بين بنيتين للعقل تميز كل طرف، بل فرق يعود إلى جملة من الشروط التاريخية. كتب طه حسين يقول: «وليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي، أو ثقافي ما، وإنما هي ظروف السياسة والاقتصاد، فكل شيء يدل على أنه ليس هنا عقل أوروبي يمتاز عن هذا العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وماجاورها من بلاد الشرق القريب. وإنما هناك عقل واحد تختلف عليه

الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه آثاراً متضادة لكن جوهره واحد، ليس فيه تفاوت ولا اختلاف»[٣٦].

وإذا كان العقل عامل وحدة، فالتاريخ هو مجال الاختلاف، لكن العقل هو ذاته، الذي يعود ليوحد التاريخ مرة أخرى، طالما التاريخ عنده يسير نحو المعقولية، أو أنه يحقق مطلق العقل ذاته. وهذا وحده يفسر لنا عملية التأثير المتبادل بين الثقافات. «فحياتنا المادية ـ كما يرى طه حسين ـ أوروبية خالصة في الطبقات الراقية، وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً أو بعداً عن الحياة أوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات.. ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية هو المثل الأعلى الأوروبي في حياته المادية.. مدت أوروبا الطرق الحديدية واسلاك التلغراف والتلفون فمددناها. وجلست أوروبا إلى الموائد فصنعنا صنيعها، ثم تجاوزنا ذلك إلى مااصطنع الأوروبيون لأنفسهم من لباس... وحياتنا المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة. نظام الحكم عندنا أوروبي خالص نقلناه عن الأوروبيين نقلاً في غير تحرج ولاتردد... كل هذا يدل أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى تصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً، وعلى أننا لانجد في ذلك من المشقة والجهد ماكنا نجده لو أن العقل المصري مخالف في جوهره وطبيعه للعقل الأوروبي»[٣٧].

نحن هنا أمام محاولة لتفسير التحاك الذي قام بيننا وبين أوروبا، أداة التفسير هي وحدة العقل، وبالتالي فإن منطق العقل وحده هو الذي يفسر، بل ويبرر أثر أوروبا في المشرق. الأثر الذي ينسحب على حياتنا المادية والمعنوية. إذ ذاك يغدو التأخر خرقاً مخالفاً لما هو طبيعي. لكنه يظل تأخراً عن أوروبا. وأوروبا بوصفها أنموذجاً للتقدم في نهاية المطاف تفرض بالضرورة على المتأخر أن يحذو حذوها وهو يحذو حذوها. لاشيء إلا لأن أوروبا تحقق مطلب العقل.

ولكن السؤال الذي لم يجب عليه طه حسين هو: إذا كنا ـ نحن الشرقيين أو العرب ـ مشتركين مع الأوروبيين بوحدة العقد وإذا كنا كما يرى صاحب «المعذبون في الأرض» مدفوعين «إلى الحياة الحديثة دفعاً عنيفاً، تدفعنا إليها عقولنا وطبائعنا

وأمزجتنا التي لاتختلف في جوهرها قليلاً ولا كثيراً منذ العهود القديمة جداً عن عقول الأوروبيين وطبائعهم وأمزجتهم»[٣٨]، فلماذا تقدموا هم وتأخر العرب؟ فهوعلى الرغم من أنـه يؤكـد أن هنـاك شروطـاً تاريخية، تفسر لنا هذا الفرق في درجة التقدم، لكنه لايجهـد كثيـراً لفض هذه الشـروط. وبـالتالي لانجد تفسيراً لا للتقدم ولا للتأخر في حقيقـة الأمـر. اللهم... سوى ـ تأكيـد واقعـة الاختـلاف بوصفهـا شرخاً في منطق التقدم ذاته، الذي هو منطق العقل، والعقل واحد.

ويبـدو أن طه حسين المـدفوع بحماس شديد إلى إعادة انتاج أوروبا في مصر والمشـرق ـ على غرار الكثيـرين ممن سبقوه ـ قد أغفل واقعه مهمة، ألا وهي مشكلة التقدم في شروط السيادة المطلقة للرأسمالية الأوروبية التي وظفت كل قوتها الهمجية في استقـلال الشعـوب التي تخلفت عن التقـدم الـرأسمـالي وفـرضت عليها التبعية المطلقـة. وبـالتالي لم يستطع في حينه أن يحل الأشكال الكبيرة: كيف السبيل إلى التقـدم الـرأسمـالي، ومـواجهة الرأسمالية الأوروبية كعدو طبقي ـ قومي في آن معاً. وتبقى وحـدة العقـل ـ على أهميتهـا ـ عاجزة اطلاقاً عن تفسير التخلف وتفسير انتشار بعض مظـاهـر انجازات أوروبا الثقافية والسياسية والاخلاقية في البلدان المستعمرة. إذ ذاك مامعنى الاحتـلال الانكليـزي لمصـر وغيـرهـا من البلدان العـربيـة ومـامعنى الاستعمـار وهـو الـذي عاصره وشاهد بأم عينه أساليبه القمعية؟. أم أن المشكلة في عودة العقل الضال إلى رشده؟.

ويبدو أن التاريخ ـ الذي كان طه حسين مفعماً به ـ قد دلل على شيء مهم ألا وهـو أنـه على الـرغم من أننـا مددنا أسلاك الهاتف والسكك الحديدية ولبسنا اللباس الأوروبي وجلسنا إلى الموائد. واستعرنا من أوروبا ملاهيها ومبانيها. وأعلنا الدساتير وانشأنا «مجالس الأمة» فما زالت الهوة تتسع بين العرب والغرب إلى حد يحتاج المرء إلى مخيلة عبقرية لمعرفة السبيل إلى اللحاق بها إذا كنا مازلنا نفكر في ذلك.

مع ذلـك يجب أن نفسـر نحن ـ الآن ـ لمـاذا وقف طه حسين هذا الموقف من أوروبا ومن العلاقة بيننا وبينها؟

المسألـة ليست ـ كمـا نعتقـد ـ في نزعة التغرب أو التأورب التي لاتفسر شيئاً.

ولايبدو لنا أمراً مهماً اطلاقاً أن نحشر هذا المفكر أو ذاك في خانة نطلق عليها اتجاهاً أو مذهباً.

إن طه حسين يفكر، قبل كل شيء، بواقع مصر والعرب وبمستقبلهم انه واقع مرفوض قبل كل شيء. لكن طه حسين عاش في واقع لايمكن أن يرفض إلا بالقياس إلى عالم آخر يتسارع تقدمه بشكل يدعو إلى الدهشة.

إن انشطار العالم إلى متخلف ومتقدم واقعة مازالت ترين فوق كل من يخف لمواجهة عالمه المتخلف. لم تعش أوروبا الغربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر واقعة كهذه. كان الصراع يدور بين برجوازية صاعدة تطرح مشروعاً يجرف عن التاريخ كل نفايات الماضي دون وجل أو خجل، وبين اقطاع منهار، فتنتصر البرجوازية لتغدو أول طبقة عالمية في التاريخ. وتقدم نموذجاً، تشعر أكثر الشعوب بضرورة الحذو حذوها.

وفي كل محاولة لرفض واقع التخلف تتجه الأنظار صوب أوروبا فتقدم أجوبة متعددة، أجوبة في الأدب واللغة والفلسفة والسياسة والوحدة القومية والاقتصاد. إن أحداً لايستطيع تصور دخول التاريخ إلا عبر بواباتها المتعددة. وعلى هذا الأساس نشأ المثقف الليبرالي في عصر النهضة ومابين الحربين بل والمثقف المعاصر على اختلاف نظراته.

وهكذا كان الدفاع عن المواطن والأمة والديمقراطية وعن المجتمع المدني بعامة يتم بأدوات معرفية أوروبية تفرزها تجربة أوروبا الواقعية.

أجل لم ينج أحد من سحر أوروبا، حتى المدافع عن المجتمع التقليدي لم يستطع تجاهل تقدم أوروبا المادي، فدعا إليه محتفظاً بنفس الوقت بالدفاع عن تراثه القديم.

إذن أساس الاعجاب بأوروبا ليس أوروبا، بدليل أن مامن مثقف في عصر النهضة أو في فترة مابين الحربين ـ طه حسين وغيره ـ دافع عن أوروبا في القرون الوسطى. أساس الدعوة إلى مجتمع يدخل عصر التاريخ الأوروبي هو رفض

المجتمع «التقليدي» العربي الذي لم يعد قادراً على تلبية حاجات الانسان الذي وحدت عالمه الرأسمالية.

والمجتمع التقليدي عند طه حسين هو المجتمع الذي يتحكم به الأزهر ويرفض فيه العلم، ويخلو من المدرسة المدنية، والتاريخ فيه مقدس. واللغة ميتة، والدولة لاحول لها ولا قوة يهاجم هذا المجتمع ـ بكل مظاهره ـ بينما يتحول المدافعون عنه إلى أنصار القديم.

ولكن لماذا يصر أنصار القديم على قديمهم؟. إن هذا السؤال يشير إلى هشاشة مفهومي القديم والجديد، لأنه لايقدم للصراع أي تعين اجتماعي ـ طبقي أو سياسي. ويبقي المسألة في إطار صراع أجيال، أويحولها في أحسن الأحوال إلى صراع بين الهوية القومية أو الدينية وأنصارها من جهة، والتأورب والنزعة العدمية اتجاه الخاص القومي من جهة ثانية.

والثابت أن هشاشة الواقع هي التي تقف وراء هشاشة هذه المفاهيم، وهي التي تركت المثقف البرجوازي ـ الليبرالي وحده يصارع طواحين الهواء.

وكوميديا التقدم العربي منذ عصر النهضة حتى كتابة «مستقبل الثقافة في مصر»، هي ذاتها كوميديا القوى المتصارعة التي لايستطيع أي منها أن يحسم قضية التقدم.

فالاقطاعية المصرية، بكل ماتحمله هذه الكلمة من قوى اجتماعية وأشكال وعي، لم تكن متطابقة اطلاقاً مع حاجات التقدم المصري الذي لاينفصل عن دخوله حلبة العلاقات الرأسمالية العالمية، إنها وهي المهزومة تاريخياً، تعيش فاعلة في شرط عجز العلاقات الرأسمالية عن الانتصار الكامل. والبرجوازية رافعة لواء التقدم نظرياً ـ وهي تسعى إلى تحديث المجتمع المصري ـ عاجزة عن الاستقلال. فتجد نفسها مجبرة على اتخاذ مواقف تلائم عجزها.

وفئات المثقفين المنحدرة من أعيان مصر ـ الطبقة الوسطى ـ يخوضون الصراع فيما بينهم معبرين عن مأزق التقدم، أو متجاوزين شروطه المعقدة.

ولأن الأرض لم تهزم الرافعي ولم تهزم طه حسين، إلا أن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتهزم الجانبين.

صحيح آن طه حسين قد شاهد بأم عينه الزامية التعليم وانتشاره وزوال سلطة الأزهر. لكن صورة الدولة التي رسمها طه حسين لم تتحقق. واستبدلت القداسة للحاكم بالسخرية التي كان يدعوإليها، وعاد إلى التاريخ العربي المجد المبين الذي لايأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه، بعد أن انزله طه حسين إلى تاريخ البشر الذين يخطئون ويصيبون وأعدم تلامذة حسن البنا مع احتفاظ المنفذ بالإسلام دين دولة ومصدر الاشتراكية والعربية الرئيس.

إذاً، أوروبا في وعي طه حسين سبيل تقدم مصر والعرب. لكن مصر والعرب تنطوي على تاريخ عنيد وتجاوزه ليس سهلاً. كان على طه حسين أن يضعه في ساحة النقد بوصفه تاريخ بشر. وأن ينفي عنه صفة الجلال والتقديس الديني، أو الذي يشبه الديني[٣٩]. وهو إذ يجعل التاريخ محل نظر العقل والبحث العلمي والصحيح، فإنما أراد أن يجرد السلفيين من سلاح لا أمضى ولا أشد ـ ألا وهو التراث، المتمكن من البنية النفسية للناس من حيث هو ازدهار مطلق.

وطه حسين يرى في تقديس السلف وتنزيهه عن الصغائر، مذهب اسباغ الدين على التاريخ، طوراً من أطوار التاريخ لابد من أن يمر به، وقد خضعت لهذا الطور أمم أخرى غير العرب[٤٠] والسبب الذي يقف وراء ذلك ـ كما يرى صاحب «الأيام» ـ «أن . . . الأمم اذا اضطرتها صروف الحياة إلى أن تنزل عن مجدها، وتنحط عن مكانتها العالية فتخضع لخطوب الدهر حيناً، وتنام عن العزة والسلطان. ثم استفاقت من هذا النوم، وتنبهت بعد الغفلة، وطمحت إلى أن تسترد المجد القديم. . فأول شعور تجده في نفسها إنما هو الشعور بهذا المجد القديم. . فأول شعور تجده في نفسها إنما هو الشعور بهذا المجد القديم، والحاجة إلى اجلال أصحابه وإكبارهم واتخاذهم مثلاً علياً»[٤١].

عندها لاينظر إلى هذا التاريخ الماضي نظرة علمية مجردة، بل ونظرة فيها الهوى والميول والعواطف.

طه حسين يريد أن يحررنا من سطوة التاريخ. فيذهب إلى تحرير التاريخ ذاته من أثواب ألبسناه إياها زاهية دائماً. فيعود إلى التاريخ الواقعي لا إلى التاريخ

المتخيـل، فيجـده كما هو، تاريخاً ينطوي على التناقض والصراع والمفارقات والقوة والضعف. لم يعـد الحـديث ينصب على مجـد بني أميـة المطلق، إنما يتناول أيضا عصـر الأمـويين ـ عصـر «ضعف فيـه سلطـان الـدينـو انصرف الخلفاء وولاتهم على الحدود والشرائع إلى الخصومة السياسية والجهاد بين الأحزاب والعصبيات، وكثرت الغنائم، وعظمت الثروة. . . الخ»[٤٢].

والقرن الثاني للهجرة، عصر الفلسفة أو العقل وعصر الحضارة وماينتج عنهما من خطـر على القـديم. ويكتب طه حسين قائـلاً: «نحن إذاً مضطرون إلى أن نأخذ هذا العصر كما هو، وإلى أن نصنع من الشجاعة مايمكننا من أن ننظر إليه في جملته وتفصيله، لامشفقين ولامترددين، ولا كالنعامة يأتيها الخطر فتخفي رأسها كي لاتراه، ويخيـل إليهـا أن ذلـك يؤمنهـا من هذا الخطر. فمهما تنكر ظهور الشك والمجون وأصحابهما في هذاالعصر، وتغلب هذا الشك والمجون على نفوس المستنيرين من أهله، فلن يمنـع ذلـك أن يكـون هذا العصـر، كمـا قلت، عصـراً ظهـر فيـه الشـك والمجون. واستأثرا بعقول الكثرة المستنيرة من أهله، حتى بعض الفقهاء وأصحاب الكلام»[٤٣].

باستطاعتنا أن نمضي في ضرب الأمثلة على شجاعة طه حسين في تعامله مع التـاريـخ العـربي ـ الاسلامي، هذه الشجاعة التي نظر إليها كضرورة لتحقيق مطلب العلم، العلم وسيلة الوصول إلى الحقيقة حتى لو أغضبت المتعصبين.

ولكن مايهمنـا هو تأكيـد فكـرة أسـاسيـة طالما يجري الصراع حولها الآن كما جرى منذ مائة عام، ألا وهي الموقف من الماضي أو التاريخ أو مايسميه البعض التراث.

كان طه حسين على وعي كامـل بأن سوء الحـال مقـدمـة إلى نكـوص إلى المـاضي. والنـاس تستهـويهم الأمجـاد الغـابرة، وتؤثر فيهم دغدغة عواطفهم التي أدمنت شرب ماء الماضي بوصفه نقياً من كل شائبة. يتحرك هذا الماء بعصا المؤرخ العارف فيظهر العكر وترتفع الشوائب إلى السطح كي يراها الجميع. ولكنه لايتعسف ولايشط. همه من كل هذا أن يحدث فلولاً بالسيف المسلط على الرقاب.

يعجب الرجل بابن خلدون، لكنه يطلب منا أن نتجاوزه إلى ماهو أرقى وأن نفهم قوانينه أحسن مما فهمها. فلا يحمله مالايحتمل، ويتحدث عن الزندقة فيردها إلى أسبابها السياسية والاجتماعية والثقافية ولايرى فيها فكراً مادياً مدافعاً عن الفقراء[٤٤]. وهو في كل ذلك غير متعصب، فالعلم عند طه حسين لايعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله[٤٥].

طه حسين إذاً يريد أن يحرر التاريخ من الايديولوجيا، ووسيلته إلى ذلك النقد التاريخي، وبذل مايستطاع للتحرر من أحكام القيم كالمدح والذم.

وبعد نسأل، ماذا تبقى لنا من طه حسين؟.

اعتقد أن مشروع طه حسين في دولة علمانية ديمقراطية تحقق المساواة بين البشر، أوتطمح لتحقيق هذه المساواة، وتحويل الفرد إلى مواطن في مجتمع مدني يشعر بقيمته وبحريته، مازال مشروعنا. لابفعل وراثتنا لهذا الحلم، بل بفعل الواقع الذي يبقيه هدفاً مأمولاً. فكم هو شديد الآن الشعور بالاضطهاد الذي تولده الدولة القمعية السائدة، والشعور بالمهانة وفقدان الكرامة الوطنية الذي تخلقه شروط التبعية للامبريالية الذي ادمنته السلطات السائدة. وكم هو عميق الجرح الذي يولده الاحتلال الصهيوني ـ العنصري اليهودي، في ظل العجز الرسمي عن مواجهته. وكم هي محزنة الحالة التي خلقتها البرجوازية النفطية التابعة من تخريب للثقافة والاخلاق. كم هو مأساوي انهزام الجانب الراديكالي من البرجوازية الصغيرة التي اعادت انتاج العلاقات التابعة.

وإذا ماأردنا أن نفلت من صياغة أوتوبيا للتقدم، فما علينا إلا أن نفكر قبل كل شيء بالواقع الممكن تحقيقه. وكل أهداف تطرح الآن دون البحث عن أولئك البشر الواقعيين الذين من شأنهم أن يحققوها، يحولها إلى ماهو ـ مستحيل التحقيق.

فالعقلانية والديمقراطية والوحدة القومية والتحرر والتحرير ليست بحد ذاتها أهداف طوباوية. لكنها تكون كذلك خارج الممارسة، والممارسة لا تعني إلا تحول البشر إلى عنصر فاعل في التاريخ. ولانقصد بالبشر إلا أولئك الذين يضطهدون حتى العظم في غياب العقلانية والديمقراطية والوحدة القومية والتحرر. وعندها يتحدد

النقيض، وهم المستفيدون من اللاعقلانية والاستبداد والاستعباد والتبعية ويؤكدونها.

إذاً تبقى المشكلة الأساسية هي الدولة وماتحمله من مضمون اجتماعي - طبقي وماتمارسه من نظام سياسي، وماتتخذه من أشكال.

وإذا كان طه حسين قد وجد في الدولة البرجوازية الليبرالية العلمانية سبيلاً لتحقيق مشروعه، أو أن شئت القول لم يكن مشروعه إلا مشروع البرجوازية التي اعتقد أنها صاعدة وقادرة على تجسيد أهدافه، فهذا لأن عاش في مرحلة تسمح له بمثل هذه الثقة بالبرجوازية. ولكن الراهن العربي الذي هزم برجوازية طه حسين - مع الأسف - لايسمح لنا أن نرتهن لقدرة البرجوازية العربية السائدة والمنحطة. هذا إذا ماأطلقنا على الفئات التي هزمت المشروع القومي - العربي، برجوازية.

إن الوفاء لطه حسين يكمن قبل كل شيء في ادراج مشروعه الثقافي - السياسي كجزء من مشروع حركة تحرر عربية تقيم قطيعة مع ماضيها القريب. طارحة السؤال الأهم حول علاقة الفكر بالواقع الذي بذل مهدي عامل الجهد الكبير للإجابة عليه.

علاقة الفكر بالواقع
عند مهدي عامل

امتلاك السيرورة التاريخية الواقعية نظرياً مشكلة المشاكل عند مهدي عامل. أو إن شئت قل: كيف يمكن الوصول إلى الترابط الضروري القائم بين الممارسة النظرية والممارسة السياسية في حزب الطبقة العاملة، في مرحلة أهم صفات أحزاب الطبقة العاملة العربية، الاهمال الشديد للنظرية، وولوج الواقع الحي خارج العلم النظري، والاتكاء على كونية الماركسية في شرط تاريخي خاص. ووراء الجهد النظري المجدد الذي بذله مهدي عامل همّ عملي كبير، يقوم في التقاط حركة الواقع كما هي والبحث عن سبل التحرر من التبعية البنيوية للامبريالية. ولا تكمن أهمية مهدي في هذا فحسب، بل في رفضه الركون إلى ماركسية مبتذلة تطمئن إلى حتمية عمياء وتفاؤلية ساذجة بانتصار الاشتراكية خارج الممارسة النظرية والعملية لعنصر الثورة الذاتي.

أجل، إن مايقبع خلف التجريد العالي واللغة المعقدة والمفاهيم غير المألوفة والمقولات الجديدة علينا، هو التاريخ الواقعي للعرب، واقع أمة خاضعة خضوعاً شديداً لحاجات الامبريالية العالمية. وتحكم علاقاتها بهذه الأخيرة درجات كبيرة من تفاوت التطور الذي يشكل بدوره أهم عوامل استمرار هذه التبعية. كان على مهدي عامل أن يعود مرة أخرى إلى تناول ماتفق عليه بأنه المعرفة «المطلقة الناجزة». إنه الماركسي العربي الذي أعلن أن منطق الفكر الماركسي هو الذي يجعل من

الماركسية نظرية قابلة للتجديد والتفسير الدائمين وفق حاجات العصر ومشكلاته الجديدة.

لقد كتب يقول: «ونحن في مجابهتنا مجتمعاتنا الكولونيالية، نحاول إنتاج معرفتها، أوعلى الأصح إنتاج هذه المعرفة الضرورية للقيام بعملية التحويل الثوري. وما الأدوات هذه سوى جهاز المفاهيم النظرية تنطلق في بنائه من جهاز المفاهيم الماركسية. وللدقة علينا أن نقول: إن عملية البناء المفهومي هذه هي في الحقيقة إعادة إنتاج لبعض المفاهيم الماركسية تقوم بها في حقل إيديولوجي متميّز يتميز حقل الصراع الطبقي الخاص بمجتمعاتنا الكولونيالية وهنا تكمن الصعوبة. فعملية إعادة الانتاج هذه لاتكرر المفاهيم بل تُميزها وفي التميز توالد الاختلاف من غير أن يقود الاختلاف حتماً إلى الخروج عن التجربة النظرية التي تتم عليها تلك العملية. وتمييز المفاهيم في إعادة إنتاجها نتيجة ضرورة موضوعية لتمييز الكونية في واقع وجودها الفعلي التاريخي في المجتمعات الكولونيالية»[٤٦].

يضعنا النص السابق مباشرة أمام المهمة الصعبة جداً، مهمة استخدام الماركسية كمنهج في فض واقع تاريخي متعين النص يختزل كل الجهد النظري لمهدي عامل.

فمهدي هو قبل شيء ماركسي، ماركسي يعيش في مجتمع متخلف تابع أو كما يسميه مجتمع كولينالي، مجتمع ذو خصوصية تميزه عن المجتمعات الامبريالية كأعلى مراحل الرأسمالية. تفضي خصوصيته بالضرورة إلى تعيين تاريخ لرأسمالية متميزة. متميزة من حيث طبيعة قواها المنتجة من حيث علاقاتنا الانتاجية من حيث شكل الصراع الطبقي القائم، من حيث بناها الفكرية.

والماركسية وحدها ـ عند مهدي عامل ـ التي باستطاعتها إنتاج معرفة نظرية حول هذا الواقع المتميز لكنها الماركسية التي يُعاد تمييز مفاهيمها، أي يُعاد إنتاجها في شرط تاريخي خاص.

وإذا ماستخدمنا لغة أخرى للإشارة إلى جهد مهدي عامل النظري لقلنا: إنه قد انغلق فعل رؤية ديالكتيك العلاقة بين المنطقي والتاريخي، جدل الاختلاف

والوحدة في العملية التاريخية جدل القومي والعالمي .

غيـر أن القـارىء لمهدي عامل لابد وأن يطرح على كتابه الرئيسي ـ «مقدمات نظـريـة لدراسـة أثر الفكر الاشتراكي في حركة تحرر الوطني : في التناقض ـ في نمط الإنتاج الكولنيالي» ـ سؤ الاً مشروعاً. إذا كان مهدي قد وضع نصب عينيه إعادة إنتاج بعض المفاهيم النظرية الماركسية أوعملية تمييزها لمواجهة مجتمع رأسمالي تابع ـ أو كولنيـالي ـ فهـل كان من المشـروع أن يتبنى المفاهيم الماركسية التي أعادت مدرسة ألتوسّير إنتاجها في شرط تاريخي متميز أي في مجتمع أوروبي أهم صفاته رأسمالية امبـريـاليـة ، وهـو مجتمـع مختلف من حيث درجـة تطـوره التاريخي عن المجتمعات المتخلفة؟ لقد واجه مهدي عامل هذا السؤ ال بما طرحه في الفصل الثامن من كتابه حول «التمييـز والكـونيـة في الماركسية ـ اللينينية» حين كتب يقول : «في إنتاج فكرنا المـاركسي اللينيني ، ليس علينـا أن نستعيـد تكـرار مختلف مراحـل تطـور هذا الفكر، لاسيما وأن تكون قد تم في تمييزه ، وبتمييزه . بل علينا أن نميّزه فيما وصلت ـ وكمـا وصلت ـ إليـه حركـة تكونـه مـن تميـز. لذا كان تمييـزه في إنتاجنا له ، أي في ممـارستنـا النظـريـة ، يستلزم بالضرورة انفتاحاً منّا على تجارب الحركات الثورية في العـالم ، وعلى ماأسهمت به هذه من إغنـاء للمفـاهيم النظرية الأساسية لهذا الفكر، بتمييـزهـا لهـا . . . . فالـذي نقصـد هوإننا حين ننطلق في ممارستنا النظرية من هذه المفاهيم لاننطلق منها كما نجدها عند ماركس أو إنجلز أو لينين ، بل ننطلق منها في اغتنائها بما ميّزته به الحركة الثوية العالمية في تاريخها الطويل ، وبالتالي في اغتنائها بإسهـامـات مختلف الأحـزاب الشيـوعية وممارستها النظرية»[٤٧] . ولكن يتابع قائلاً : «في شروطنـا التـاريخيـة الاجتمـاعيـة المحددة هذه يستحيل علينا عملياً ، في إنتاج فكـرنـا المـاركسي اللينيني أن ننهج النهج الذي اتبعه مفكرون شيوعيون في فرنسا أو انكلترا ـ أو إيطاليا مثلاً»[٤٨] .

ورأيي أن مهـدي عامـل قد التقـط الماركسية في تجديدها الألتوسيري ولكنها خضعت لديه لعملية تمييز في حقل الصراع الطبقي في المجتمع العربي . وهو لهذا أسهم إسهاماً جدياً في زعزعة «الماركسية السائدة» .

ينطلق مهدي عامل في الأساس من قضية طرحها أكثر من فيلسوف ماركسي مجدِّد. لاسيما بولنتزاس. وهي أن الطبقات الاجتماعية لاتقوم إلا في حالة صراع طبقي. «أي لاتقوم الطبقات الاجتماعية في البدء كطبقات تتدخل فيما بعد في صراع طبقي. إن الطبقات الاجتماعية تنطوي على ممارسات طبقية، على صراع الطبقات ولاتتبدى إلا في تعارضها. ويدل تحديد الطبقات مع شموله ممارسات طبقية (صراع) أو مع امتداده إلى العلاقات السياسية والايديولوجية، على مواقع موضوعية يشغلها العاملون في توزيع العمل الاجتماعي، وهي مواقع مستقلة عن إرادة العاملين، أي أن الطبقة الاجتماعية تتحدد بموقعها في مجمل الممارسات الاجتماعية، أي بموقعها في مجمل التوزيع الاجتماعي للعمل، وهو يشمل العلاقات السياسية والعلاقات الايديولوجية. فلاوجود للطبقات خارج البنية الاجتماعية ـ العلاقات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية»[٤٩].

وإذا كان ماركس قد اكتشف أن الصراع الطبقي هو محرّك التاريخ الأساسي وغدا هذا الاكتشاف أحد أهم الأدوات المعرفية الماركسية في التفسير المادي للتاريخ، فإن مجدّدي الماركسية الكبار (لينين وغرامشي ووكاتش وألتوسّر وآخرين) قد توقفوا عند حل الصراع الطبقي لافي تعيّنه التاريخي فحسب في مجتمع محدد تاريخياً، بل في شموله. أي في تعيّنه السياسي والايديولوجي. أي إن الصراع الطبقي ـ كما يرى مهدي عامل، مقتفياً أثرهم ـ هو في ذات الوقت صراع سياسي وصراع إيديولوجي ولكن في تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية متعينة. أي في بنية اجتماعية معقدة. ومهدي لايستخدم في الحقيقة مفهوم التشكيلة الاجتماعية إلا نادراً، ومع ذلك فإن مفهوم البنية الاجتماعية لديه ـ عند قراءته. متطابق مع مفهوم التشكيلة. ذلك أن ماركس الذي انطلق في «رأس المال» من المنطقي، أي من بنية المجتمع الرأسمالي العامة، فإنه قد تناول في الأساس تشكيلة اجتماعية اقتصادية تارخية خاصة ـ أي تشكيلة المجتمع الرأسمالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وماالتشكيلة الاجتماعية إلا بنية اقتصادية وسياسة وإيديولوجية. والصراع الطبقي من حيث هو محرك للتاريخ وليس إلا العامل الحاسم في الانتقال من تشكيلة

اجتماعية اقتصادية إلى أخرى أرقى.

والصراع الطبقي لايقوم إلا في تشكيلة متعينة، مكثّفاً في ذات الوقت أشكال الصراع الأخرى المترابطة بالضرورة فيما بينها، أي أن الصراع الطبقي هوذات الوقت صراع اقتصادي وسياسي وايديولوجي في بنية اجتماعية محدَّدة تاريخياً أو في مجتمع متعين. والمجتمع هو، بالضرورة، بنية.

من هنا رأى مهدي عامل أن «تعقّد البنية الاجتماعية الشاملة، يكمن في تعقد مستوياتها البنيوية. وهذه المستويات (المستوى الاقتصادي والمستوى السياسي والمستوى الايديولوجي) ليست عناصر متفرقة يضمها إطار خارجي واحد، بل لها بنياتها المتميزة داخل البنية الشاملة[٥٠]. والترابط القائم بين هذه البنى داخل البنية الاجتماعية الشاملة هو الذي يتجاوز الفهم الميكانيكي لعلاقة الفكر بالواقع. من أجل إبراز الكل الاجتماعي المترابط مع مستوياته المختلفة وتناقضاته التي هي في الأساس تناقضات طبقية[٥١] تظهر في مستويات البنية الاجتماعية المختلفة. إذ ذاك تفرض التناقضات الطبقية، أويفرض صراع الطبقات أشكال الوعي الاجتماعي المختلفة، الوعي الايديولوجي والوعي السياسي.

يطرح مهدي في الفصل الأول من كتابه «مقدمات نظرية» مسألة علاقة الفكر بالواقع. أوبكلمة أدق العلاقة بين الواقع والتاريخ الاجتماعي والوعي الاجتماعي. ليدلّل في نهاية الأمر على الدور الفاعل للفكر في الحركة التاريخية. يبدأ مهدي من أن الفكر هو دائماً بنية فكرية. سابقة منطقياً على فكر آخر أي أن الفكر لايفكر إلا في إطار بنية فكرية[٥٢]. وماوجود فكر الفرد إلا شكل من أشكال ظهور بنية ما. ماهي هذه البنية الفكرية؟ «إنها ـ كما يرى مهدي ـ الحقل الفكري الذي يتحدد فيه فكر ما بنية وتطوراً»[٥٣]. في هذا التعريف للبنية الفكرية لايضيف مهدي جديدا على تجديد البنية منها. لكنه يعود للقول أن للبنية الفكرية طابعاً اجتماعياً وتاريخياً[٥٤] وطابعها الاجتماعي محدَّد من البنية الاجتماعية الشاملة[٥٥]. والعلاقة بين البنية الفكرية والبنية الاجتماعية متوسطة بالبنية الايديولوجية. أي إن طابع البنية الفكرية الاجتماعية والتاريخي يمر عبر وجودها داخل البنية والايديولوجية[٥٦].

يستنتج مهدي عامل من ذلك أن البنية الايديولوجية أعم وأشمل من البنية الفكرية. وذلك لأن البنية الايديولوجية تضم إلى جانب البنيات الفكرية ـ كالماركسية والتجريبية والمثالية إلخ. . . مختلف الأشكال الايديولوجية للوعي الاجتماعي كالأشكال الحقوقية والفنية والدينية إلخ[٥٧]. .

في البنية الايديولوجية تظهر التناقضات الطبقية. أي إن اندراج البنية الفكرية في البنية الأيديولوجية يحدده الطابع الطبقي للبنية الفكرية، إذ ذاك تغدو الايديولوجية ـ أو البنية الايديولوجية وحدة بنيات فكرية متصارعة تعكس الصراع الطبقي القائم[٥٨].

ولكن مهدي يؤكد الطابع الاجتماعي ـ الطبقي للبنية الفكرية. ويجعل من البنية الفكرية إطاراً يحدد الوعي الايديولوجي الخاص بطبقة اجتماعية معينة، أو مايسميه بإيديولوجية الطبقة الاجتماعية. يقول بالحرف الواحد: «وماهذا الصراع بين الايديولوجيات الطبقية أي بين مختلف البنيات الفكرية، سوى شكل من أشكال الصراع الطبقي، أي مظهر من مظاهر الصراع السياسي في البنية الاجتماعية. إن للبنية الفكرية إذن بالضرورة طابعاً إيديولوجياً هو بالذات طابعها الاجتماعي الطبقي»[٥٩].

إذا كان الصراع بين الايديولوجيات هو صراع بين بنيات فكرية، وإذا كان الصراع الايديولوجي هو شكل من أشكال الصراع الطبقي، وإذا كانت للبنية الفكرية طبيعة إيديولوجية بوصفها ذات مضمون اجتماعي ـ طبقي. فلماذا هذا التمييز بين البنية الايديولوجية والبنية الفكرية؟ استناداً إلى ماسبق وطرحه مهدي فالبنية الفكرية والبنية الايديولوجية بنيتان متطابقتان، إنهما شيء واحد. وبالتالي فلا نرى ضرورة لمثل هذا التمييز بين البنيتين.

والحقيقة أن العلاقة بين الفكر والواقع كما طرحها مهدي عامل، تنطلق من الإقرار المسبق بمسألتين جاءت بهما الماركسية.

أولاً: أن الوعي الاجتماعي أو أشكاله المختلفة وعي مشروط تاريخياً، أي مشروط بمستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج التي تشكل أساس المجتمع المادي.

ثانيـا: إن هنـاك استقـلالاً نسبيـاً للفكـر عن واقعـه الاجتمـاعي أوعن أساسه المـادي، استقـلال لا يُفهم ولا يكـون إلا في العلاقة مع أساسه المادي. وإن الفكر ليس ببسـاطـة انعكـاسـاً ميكـانيكياً لأساسه المادي بل هو شكل وعي الناس للصراع الـذي يخـوضـونـه. الصـراع الطبقي. وأن البشـر وهم يخـوضـون صراعهم الطبقي يحـولـون وعيهم إلى قوة ماديـة فاعلة في التاريخ. نقطة الانطلاق هذه جعلت مهدي يبحث في العمليـة المعقـدة التي تجـري منها هذه العلاقة بين الفكر والواقع، أو هذا التـرابـط بين الفكـر وأسـاسـه الاجتماعي. من هنا كان عليه أن يبحث في الممارسة السياسية. التي تحول الفكر إلى عنصر فاعل في العملية التاريخية.

يبحث مهـدي عمـا يجعـل الممـارسـة السيـاسيـة قادرة على تحـويل المجتمع ثوريـاً. فيـراها على النظرية الثورية التي هي في ثوريتها نظرية علمية. لكن عمليتها شرط ضروري وليس شرطاً كافياً، إذ أن علميتها تبقى عاجزة إذا لم تتحول إلى جزء من وعي الجمـاهيـر التي تمـارس العمل السياسي. وإذا مااستخدمنا كلمات مهدي عامل. «إن من منطق الفكر الثوري ألا يمارس فعله في حركة الواقع الاجتماعي إلا إذا تجسّد في ممارسة سياسية واعية لمسارها الثوري. وكان على هذا الفكر أن ينزاح عن مستواه البنيوي الايديولوجي ويمر إلى المستوى السياسي. كي يكون له أثر فعّال في هذه البنية، أي كي يكون قوة فاعلة في حركة تطورها التاريخي»[٦٠].

تتخـذ حركة الانتقال من المستوى الايديولوجي إلى المستوى السياسي طابعاً قانـونيـاً أو ضروريـاً عنـد مهـدي. لابوصفها حركة قانونية للفكر ذاته. بل ضرورة من ضرورات التاريخ.

يحاول مهدي أن يدلّل على الضرورة في تطور الفكر بوصفه فاعلاً في العملية التـاريخيـة وعلى الضـرورة التـاريخيـة التي تحول الفكر لأن يمارس دوره في تحقيق الضرورة التاريخية فكتب قائلاً: «فصراع الطبقات في بنية اجتماعية محددة هو القوة المحركة للتاريخ، أي القوة السياسية التي تدفعه إلى تحقيق قفزاته الضرورية. فقفزة التـاريـخ الثـوريـة في انتقـال البنيـة الاجتمـاعيـة من نظـام إنتاج إلى نظام إنتاج آخر لاتتحقق آليـاً بفعـل منطقـه وحـده، وإن كانت، في منطقـه بالـذات، ضرورة ونتاجا

لتطـوره المـوضـوعي . إن التاريخ بمعزل عن القوة الاجتماعية الثورية وعن ممارستها السيـاسيـة عاجـز عن أن يحقق منطقـه ، حين يصل في تطوره ، ويفعل منطق تطوره ، إلى ضرورة القفزة البنيوية ، أي إلى ضرورة الثورة كشرط مطلق لتحريره»(٦١) .

في هذا النص المكثّف يبـدو أن كل شيء يتحقق في التـاريـخ ، إنمـا يتحقق على نحو ضروري . إن الضرورة هنا هي التي تفسر لنا لاانتقال المجتمع إلى مجتمع آخر ، أو انتقال بنية اجتماعية إلى بنية أخرى فحسب ، بل وتفسر لنا لماذا يقوم الفكر بدوره في تحقيق الضرورة على نحوٍ ضروري تنطوي عليها تطورات الفكر ذاته .

من هنـا فإن الحـديث عن دور الجمـاهير في التاريخ لايختلف أبدا من أن كل مايجـري يجـري وفق «منطق» لابـد وأن يقـود إلى مايجـري فالثـورة بوصفها أسلوب الانتقـال من «نظـام إنتـاج» معين إلى نظـام آخر هي في الأصل ضرورة ونتاجا لتطور التـاريـخ المـوضـوعي . صحيـح أن مهـدي يقـول إنهـا لاتتحقق آليـاً ، لكن التاريخ المـوضـوعي ، إذ يصـل إلى ضرورة «القفـزة البنيـويـة» . يعطي الإشـارة إلى القـوى الاجتمـاعيـة الثورية كي تساعده على تحقيق ضرورة قفزته البنيوية . إن الاتكاء على ضرورة كهذه سواء كانت «ضرورة القفزة البنيوية» أو ضرورة تطور الفكر الذي تفرضها الضـرورة التـاريخيـة ، أو ضرورة تحـول الجمـاهيـر إلى قوة تنقل الضرورة إلى واقع كعملية ضرورية تضيّق كثيراً من القوة المبدعة للجماهير بل وللحزب السياسي ، أي إن المبـادرة الشعبيـة ليست إلا تابعـاً صغيـراً لحركة موضوعية هي التي تحدد دورها في العملية التاريخية . أي إن الفاعل الحقيقي في التاريخ هو الضرورة الكامنة في منطق البنيـة ذاتهـا . هذا من جهـة ، أمـا من جهـة أخـرى فإن العـامـل الـذاتي في العملية التاريخية لايتحمّل أية مسؤولية عن دوره في التاريخ . فتكوّنه وفعله محدّدان مسبقاً . من هنـا يغـدو أي نقـد للحـزب وللحـركـة السياسية في الممارسة العملية والممارسة النظرية مسألة لاقيمة لها لأن الشروط الموضوعية هي التي تحدد دوره قبل كل شيء . فالأخطـاء لاتصبـح أخطـاء يقتـرفها البشر أو قيادة هذا الحزب أو ذاك بل هي الأخرى ليست إلا ضرورة في بنية مغلقة . ولا تعود هناك ضرورة لأي دور يقوم به الحزب على مستـوى التثقيف والتـربيـة ونشـر الـوعي الصحيـح بالعـالم ، من أجل الانتصار على

الشـروط الهمجيـة التي خلقتهـا وتخلقها الرأسمالية . إن نمطاً من التفكير كهذا يعلن موت التجـربـة اللينينية والتجربة الغرامشية ، وهما تجربتان مهمتان في تاريخ النضال صد العـلاقـات الرأسمالية اللاإنسانية . مع أن تحويل النصر الذاتي إلى عنصرٍ فاعل ومهم في شروط «العالم الثالث» ، أحد أهم المهمات التي تواجه الحركة الثورية العربية .

ويظـل السؤ ال مطـروحاً : ماهودور الفكر في العملية التاريخية؟ يظل مطروحاً لأن تحـوّلـه إلى نظـريـة علميـة في يد الجماهير التي تنهض بأعباء العملية التاريخية لامعنى له إذا كانت الجماهير ذاتها محكومة بضرورة لاتستطيع الفكاك منها .

لنعـد إلى القضيـة كيمـا ندقّق فيها أكثر ـ أقصد ـ العلاقة بين الفكر والواقع . أو بين مستويات البنية الاجتماعية المختلفة ـ كما يقول مهدي عامل ـ .

التنـاقضـات في الأسـاس عنـد مهـدي تنـاقضات طبقية . وتفرض التناقضات الطبقيـة ، أو يفـرض صراع الطبقـات أشكـال الـوعي الاجتمـاعي المختلفة . الوعي الايـديـولوجي والوعي السياسي كما أسلفنا . وبين أشكال الوعي الاجتماعي تناقض هو في الأساس تناقض طبقي ، لكن مهدي يجعل من التناقض «مبدأً عقلياً لأن جوهر الواقع»[٦٢] ولو أعدنا صياغة الجملةوفق منطق صوري لحصلنا على القياس التالي : جوهـر الـواقع مبدأ عقلي ، التناقض جوهر الواقع ، إذن التناقض مبدأ عقلي ، ولافرق أبداً بين هذا القياس وبين القول بأن التناقض مبدأ عقلي لأنه جوهر الواقع .

ومهـدي الـذي ينتقـد هيغـل في أكثـر من موقـع تورّط في نزعـة هيغلية . ففي الأصـل يرفض «قطـع التنـاقضات عن جذورها الاجتماعية الطبقية»[٦٣] ، ولكن كيف يمكن النظـر إلى التنـاقضات التي هي في أساسها تناقضات واقعية اجتماعية سياسية اقتصـاديـة . مع أنهـا مبدأ العقل بمعزل عن الاقرار بأن حركة التاريخ هي ذاتها حركة العقـل ـ إنهـا مثالية ولاشك . هذه النزعة نحو توحيد التناقضات الواقعية «مبدأ العقل ليست إلا نشـازاً في سيـاق الفكـر المـادي العـاملي ، لكنه نشاز يصدر بالضرورة عن المبـالغـة في تأكيـد منطق للتـاريـخ سابق على التاريخ الواقعي ، سابق على الحركة التـاريخيـة . أي إن التاريخ الواقعي هو المجال الذي يظهر فيه منطق التاريخ . عندها

لن يكون دور الفكر أو الجماهير إلا تحقيق هذا المنطق القابع خلف الحركة التاريخية.

وهو في تأكيده ماسبق يستند إلى نص لماركس وارد في «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»، حيث كتب ماركس يقول: «حين تصل القوى المنتجة في المجتمع إلى مرحلة معيّنة من تطورها». تدخل في تناقض حاد مع علاقات الإنتاج فتصير هذه العلاقات عقبة في وجه تطور القوى المنتجة بعد أن كانت أشكالاً لتطورها، حينئذ تبدأ مرحلة ثورة اجتماعية». والحقيقة أن ماركس يرصد الحركة الواقعية للتطور التاريخي أي للانتقال من مستوى معين من مستويات تطور القوى المنتجة إلى مستوى أرقى، استناداً إلى التناقض القائم بين القوى المنتجة المتطورة وبين علاقات الانتاج التي لم تعد متطابقة مع تطور هذه القوى. مادية ماركس هنا تظهر بوصفها تجاوزاً لكل نظرة مثالية ترى مبدأ ماقابعاً بشكل مسبق خلف التطور التاريخي في خارجه، بل إن أسباب وشروط تطور التاريخ، أي انتقاله من أسلوب إنتاج إلى أسلوب آخر كامنة في قلب التاريخ ذاته. لكن التاريخ هو تاريخ البشر قبل كل شيء الذين يدخلون في علاقات محددة تنتج حياتهم المادية ومايرتبط بها، فهي شروط نشاطهم المادي، وهي أيضاً من إنتاج هذا النشاط الذاتي[٦٤].

إن الحركة الواقعية للتاريخ هي ذاتها منطق التاريخ، وليست هي تحقيقاً لمنطق التاريخ.

لكن مهدي عامل يحتج أحياناً إلى اعتبار التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، والفكر والبشر، موظفين عند التاريخ أو عند منطقه. معلقاً على نص ماركس السابق قائلاً: في هذه الشروط الداخلية لتطور التناقض الأساسي تظهر ضرورة الثورة داخل منطق التاريخ. ولأن الثورة داخل منطق التاريخ فإنها تنجح وإن لم تكن كذلك فإن مصيرها الفشل.

ثم يتابع قائلا: «فبغير المعرفة العلمية الضرورية لمنطق التطور التاريخي في بنية اجتماعية محددة تفقد الممارسة السياسية قاعدتها العلمية الأساسية وبالتالي طابعها الثوري... وهنا يبرز بوضوح دور الفكر الثوري في تحقيق منطق

التـاريـخ . . . فكلمـا غلب على النشاط النظري لهذا الفكر طابعه العلمي كلما كان فعله كبيراً في دفع الواقع الاجتماعي إلى تحقيق منطق تطوره التاريخي»[٦٥].

إن مهـدي عامـل يطـرح علينـا الأسئلة الصعبـة دائما وهو محق في طرح هذه الأسئلة، وهي أسئلة صعبة لكنها صحيحة ولهذا تتطلب أجوبة صحيحة. وهذا أحد الجوانب المهمة في جهد مهدي عامل النظري. ففي النص السابق ذكره. وإن كان يقـدم جوابـاً على المسألة المهمة جداً ولاسيما في مجتمعات تطرح دائماً مشكلاتها في إطـار الثـورة الاجتماعية أقصد مسألة جدل العوامل الموضوعية والذاتية في الثورة الاجتمـاعيـة لكن في الحقيقـة يحيـط مسألـة الثـورة الاجتمـاعيـة بإطار من الصرامة الجامدة، التي تفتقر إلى الحياة.

ذلـك أن انتصـار الثورة مسألة أعقد بكثير من كونها ضرورة موضوعية في منطق التـاريـخ وفكـر مسلح بالعلم، لتحقيق هذه الضـرورة. من المستحيـل بالطبع تجاوز الشـروط المـوضوعية للثورة الاجتماعية. من المستحيل خلق الثورة في اللحظة التي نشـاء. لقـد كتب لينين قائـلاً: «أبـداً، لاتـولـد الثـورات جاهزة. ولاتخرج من هامة جوبتيـر ولاتشتعـل دفعـة واحـدة. بل يسبقهـا دومـاً عمليـة غليـان وأزمـات وحركات واتصالات عملية بدء الثورة. . . . »[٦٦].

ولكن الحـركـة الثـوريـة ليست ملزمـة دائمـاً بل ليست ملزمـة على الاطـلاق بالانتظـار السلبي لنضـوج الـوضـع الثوري وتركه إلى عقوبة «منطق» التاريخ. بل إن العوامل الذاتية تلعب دوراً مهماً في إنضاج الوضع الثوري.

في كل وضع ثوري هناك ماهو موضوعي وماهو ذاتي، ماهو عفوي وماهو مدعماً به. ألا تنـدرج فئـات ثوريـة في الثـورةالاجتمـاعيـة أو تستعـد للاندراج استناداً إلى نفسيتهـا الثـوريـة وامتعاضها من وضعها الاجتماعي وليس استناداً إلى وعيها لمهامها الطبقيـة ووعيهـا العلمي بالعـوامل الموضوعية للتطور التاريخي؟ أجل غالباً ماتشترك الطبقـات الاجتمـاعيـة في النضـال السيـاسي مدفوعة بغريزة طبقية بمشاعر الاستياء والكراهية نحو المستغلين. ولكن هذه الطبقات في انخراطها بالتجربة السياسية تبدأ

بامتلاك وعيها الطبقي أكثر فأكثر. وتتحول مشاعر الاستياء لديهم إلى وعي سياسي.
من هنا تظهر ضرورة القيام بالعمل الدعائي والتنظيمي والثقافي.

لانريد أن ندخل الآن في معالجة هذه القضية المهمة التي كرس مهدي عامل جهداً نظرياً كبيراً لتناولها. كي لاتخرج من الموضوع المحدد الذي نحن بصدده - أي علاقة الفكر بالواقع. قلنا إن مهدي عامل يطرح علينا دائماً فيما يكتب، الأسئلة الصعبة، ولكنها الصحيحة. ومن هذه الأسئلة المهمة: «كيف يمكن أن يكون لفكر معيّن أثر في بنية اجتماعية معينة إذا لم يكن أصلاً وليد تطور هذه البنية الاجتماعية بالذات، داخل حركة الصراع الطبقي الخاصة بها؟ كيف عليه أن يكون لايديولوجية معيّنة أثر في تطور حركة الصراع الطبقي داخل بنية اجتماعية محدَّدة إذا لم تكن هذه الايديولوجية جزءاً لايتجزأ من البنية الايديولوجية العامة، أي عنصراً مكوّناً فيها؟»[٦٧]
يجيب مهدي عامل بالقول: «إن وجود فكر معيّن في علاقة داخلية، أي بنيوية، مع بقية العناصر المكوّنة للبنية الايديولوجية العامة شرط مطلق لتفاعله مع حركة الواقع الاجتماعي. وعبر ممارسة الصراع الطبقي وحدها تتكامل هذه البنية الايديولوجية العامة، أي تترابط الأفكار أو الايديولوجيات المتصارعة في وحدة بنيوية واحدة داخل بنية اجتماعية محددة»[٦٨].

قبل أن نحلل هذا الجواب المكثّف جداً لنعد صياغة السؤال بلغتنا المألوفة.
ترى ما الذي يجعل فكراً معيناً نشأ في مجتمع محدد قادراً على التأثير في مجتمع آخر مختلف؟ أو كيف تستجيب ايديولوجيات مانشأت في مرحلة تاريخية معينة لمطالب وحاجات البشر في مرحلة تاريخية أخرى؟

وكما هو معروف بأن الوطن العربي قد خضع وبخاصة منذ عصر النهضة العربية ومازال يخضع حتى الآن لشتى التيارات الفلسفية والايديولوجية القادمة من الغرب. بدءاً من أفكار الثورة الفرنسية مروراً بالماركسية وانتهاءاً بالوجودية والوضعية والشخصانية إلخ. كما أن الفكر العربي مازال يستعيد ماضيه بشيء من الألفة وكأنه حاضر حالياً.

يرفض مهدي تبسيط المسألة كما يفعل ذلك بعض زعماء الهراء الايديولوجي

بردّهم المسألــة إلى غزوثقــافي آتٍ من الخـارج، ودعـوة الجميـع للوقـوف ضده، الجميـع، طبعـاً، دون استثنـاء. بل هويدرج عمليـة التأثيـر والتأثـر في صيغة قانونية أسـاسهـا التوافق بين الايديولوجية العامة وعناصرها المكوّنة والمتناقضة أو المتصارعة وبين البنية الاجتماعية المحددة متوسطة بالصراع الطبقي.

إذ ذاك لايظـل الفكـر القـادم خارجيـاً بالعـلاقة مع الأفكار المتصارعة كشكلٍ لظهـور الصـراع الطبقي، بل يصبـح جزءاً لايتجزأ من المنظومة الفكرية التي تعكس مصالح هذه الطبقة أو تلك. بهذا المعنى لايقف مهدي عند حدٍ من حدود العلاقة، بل يبـرز التـرابـط القـائمـة بين المؤثر والمتأثر، بحيث لاتحافظ الايديولوجية القادمة على ثوبها الأصلي بل تلبس لباساً قومياً. وتناط بها وظائف محددة بالشرط التاريخي الخاص وبالطبقات الاجتماعية في مجتمع محدد.

والحقيقة أن مناقشة العلاقة بين الفكر الأوروبي والفكر العربي المعاصر أو أثر الأول على هذا الأخيـر قد قام بهـا مهـدي وبصـورة مبـدعـة في كتابه «أزمة الحضارة العـربيـة أم أزمة البرجوازيات العربية». كما قدم لنا تحليلاً ممتعاً للعلاقة القائمة بين ماضي الفكر العربي وحاضره أو كما تسمى العلاقة بين التراث والحاضر.

فالبـرجـوازيـة العـربيـة التـابعـة والمتسمـة بالعجز التاريخي والواقعة في وهم التمـاثـل مع البـرجوازية الأوروبية لاتفكر إلا بفكر سيّدها أي البرجوازية الامبريالية أو كمـا يقـول مهـدي إن «فكـر السيـد يتجـدد في فكـر التـابع الذي يتميّز فيه بتجدّده. ومـاتمييـزه هذا سوى تشـويـه له في صيـرورتـه البائسة فكراً تابعاً»[٦٩] ثم يتابع مهدي قائـلاً: لايـزال التنـازع قائمـاً في ايـديـولـوجيـة البرجوازيات الكولونيالية العربية بين اصـلاح فكـر ماضٍ هي التي تفسـده بتجـديدها له، وبين فكر البرجوازية الامبريالية الذي تتملّل به دون أن تقدر على انتاجه، أوحتى على أن تجعله فكرها المسيطر في تحدده كفكر البرجوازية الامبريالية[٧٠].

من هنـا تتعـدد أشكـال الايـديـولـوجيـة البرجوازية ولكنها في جوهرها الطبقي مشـابهـة. أي لافـرق بين من يرى في الاصـلاح التـراثي مخـرجـاً ايـديولوجياً لأزمة

البرجوازية أو بين من يدعو إلى الحداثة كأفضل السبل للوصول إلى الأهداف الطبقية وبين محاولات التوفيق بين هاتين النزعتين[٧١].

وبهذا المعنى فعلى أرضية الصراع الطبقي يمكن الإجابة على السؤال الذي طرحه آنفاً مهدي عامل والمتعلق بأثر الأفكار التي نشأت ونمت في مرحلة سابقة أو في مجتمع آخر.

إننا ولاشك قد وقفنا عند جانب واحد من الجوانب التي بحثها الشهيد الكبير مهدي عامل، ولانستطيع الادعاء بأننا قد اشبعنا هذه النقطة بحثاً وتنقيباً نهائياً. إذ مازال أمام الكثير من الكتاب والمثقفين مايجعلونه موضوعاً للبحث في هذا الجانب بالذات.

وماذا بعد. إن أهمية مهدي عامل المفكر الإنسان هي أكبر من دراسة صغيرة نحاول الحوار معه. لأن مهدي هو المثقف أو نموذج المثقف الذي «وقف مع الجديد ضد القديم، وإلى جانب المتغير ضد الثابت، انحاز إلى النار ضد الرماد وإلى الحياة والحلم» ولهذا رأى «البداهة في ضرورة أن يكون المثقف ثائراً أو لا يكون وفي ضرورة أن تكون الثقافة للفرح الكوني ضد كل ظلامية أو لاتكون» رأي المثقف في ذاك الذي «ينتج بيديه ودماغه ضد أنظمة القمع والاستغلال والجهالة، فكراً وفناً وجمالاً هو حب الحياة».

إنها كلمات مهدي قبل أن يخترق جسده رصاص الفاشي، ليظل صوت مهدي المدوي مسموعاً حين صرخ «لملوك اسرائيل ولأسيادهم الامبرياليين وأسياد حثالة أمتنا في أنظمة الزفت العربية، لصغار الفاشيست نقول. . . سنبني وطناً ينهض حجراً حجراً فوق قبور تتسخ بكم».

هوامش الفصل السادس

١ ـ نشر كتاب الطهطاوي «تلخيص الابريز في تلخيص باريز» عام ١٨٣٤ . وأصدر طه حسين كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» عام ١٩٣٧ .

٢ ـ انظر: أحمد برقاوي . «محاولة في قراءة عصر النهضة» . بيروت، ١٩٨٨ .

٣ ـ انظر: صلاح عيسى «البرجوازية المصرية ولعبة الطرد خارج اللعبة» . بيروت، ١٩٨٢ ، ص ١٧ .

٤ ـ انظر: دكتور حسين مؤنس «دراسات في ثورة ١٩١٩» القاهرة، ١٩٧٦ ، ص ٤٤ .

٥ ـ نقلاً عن كتاب الدكتور عبد العزيز شرف «طه حسين وزوال المجتمع التقليدي» القاهرة، ١٩٧٧ ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

٦ ـ طه حسيه، «في الأدب الجاهلي» القاهرة ١٩٦١ ، ص ٦٧ .

٧ ـ طه حسين، «في الأدب الجاهلي» ص ٦٩ ـ ٧٠ .

٨ ـ طه حسين، «تجديد ذكرى أبي العلاء» القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٥ .

٩ ـ طه حسين، «تجديد ذكرى أبي العلاء» ص ١٥ .

١٠ ـ طه حسين، «تجديد ذكرى أبي العلاء» ص ١٧ .

١١ ـ طه حسين، «كتب ومؤلفات» بيروت، ١٩٨٠ ، ص ٢٣٩ .

١٢ ـ قارن بين مقدمة طه حسين لكتاب النشر في كتاب طه حسين، «كتب ومؤلفات» السابق الذكر وعدد صفحاتها «٢٧» سبعة وعشرون صفحة، وبين فصل ماالبيان في كتاب الدكتور محمد عابد الجابري «بنية العقل العربي» بيرو١٩٨٦ ، وعدد صفحاته «٢٣٥» مائتان وخمس وثلاثون صفحة .

١٣ ـ مقدمة طه حسين في ترجمته كتاب غوستاف لوبون «روح التربية» سنة ١٩٤٣، انظر: طه حسين، «كتب ومؤلفات»، ص ٢٢٧.

١٤ ـ طه حسين، «من لغو الصيف إلى جد الشتاء» بيروت ١٩٧٩، ط ٦، ص ١٠١ ـ ١٠٣.

١٥ ـ طه حسين، «من بعيد» بيروت ١٩٨٥، ط ١٠، ص ٢٦٦.

١٦ ـ طه حسين، «من بعيد» ص ٢٦٦.

١٧ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء» ج٣، القاهرة ١٩٧٦. ص ٥.

١٨ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء» ج ٣، ص ٧.

١٩ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء» ، ١١.

٢٠ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء» ج٣، ص ١٥ ـ ١٦.

٢١ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء»ج٣، ص ٣٣.

٢٢ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء»ج٣. ص ٣٣ ـ ٣٤.

٢٣ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء» ،ص ٣٣ ـ ٣٤.

٢٤ ـ طه حسين، «حديث الأربعاء»ج٣، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٢٥ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» القاهرة ١٩٣٧، ص ٣٠٤.

٢٦ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٢٧ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

٢٨ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

٢٩ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣١٣ ـ ٣١٤ ـ ٣١٥.

٣٠ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٢٢.

٣١ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

٣٢ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٤٠.

٣٣ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ١٣.

٣٤ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ١٩.

٣٥ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٢٢.

٣٦ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٢٨.

٣٧ ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٣٢ ـ ٣٥.
٣٨ ـ انظر: «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٦٣.
٤٠ ـ انظر: «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٦٤.
٤١ ـ «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٦٤.
٤٢ ـ «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ٧٧.
٤٣ ـ «حديث الأربعاء» ج ٢، ص ١٥١.
٤٤ ـ راجع: «حديث الأربعاء» ج ٢، الحسين بن ضحاك.
٤٥ ـ انظر: طه حسين، «كتب ومؤلفات» ص ٦٦.
٤٦ ـ مهدي عامل، «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التجرر الوطني». ط ٣، بيروت ١٩٨٠، ص ١٧٥.
٤٧ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ١٨٣.
٤٨ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ١٩٠.
٤٩ ـ نيكوس بولانتزاس، «الطبقات الاجتماعية في النظام الرأسمالي». دمشق، ١٩٨٣، ص ١٤. ترجمة احسان الحصني.
٥٠ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٠.
٥١ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
٥٢ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٦.
٥٣ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٧.
٥٤ ـ ٥٨ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
٥٩ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٩ ـ ٣٠.
٦٠ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٦.
٦١ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٧.
٦٢ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
٦٣ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٢٨.
٦٤ ـ انظر: ماركس، إنجلز، لينين: «المادية التاريخية»، بيروت ١٩٧٥، ص ٥٨.
٦٥ ـ مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٣٥.

٦٦ - لينين «الانتهازية وافلاس الأممية الثانية»، المؤلفات الكاملة، مجلد ٢٧، ص ١١٢.

٦٧ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٩٤.

٦٨ - مهدي عامل، المرجع السابق، ص ٩٤.

٦٩ - مهـدي عامـل: «أزمـة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية»، بيروت ١٩٨٧، ط ٣، ١٧٧

٧٠ - مهدي عامل: «أزمة الحضارة . . . . » ، ص ١٨٢ .

٧١ - مهدي عامل: «أزمة الحضارة . . . . . »، ص ١٨٢ .

الفهـرس

يتتمي كتاب أسرى الوهم لمؤلفه الدكتور أحمد برقاوي إلى حقل يمكن تسميته بوعي الوعي: وهو التناول النقدي للأفكار.

لقد أقام المؤلف حواراً نقدياً مع الخطاب النظري لبعض المفكرين العرب، كاشفاً طريقة امتلاكهم لمشكلات واقعنا الراهن، متوقفاً بشكل خاص عند إيديولوجيا التحديث كما هي عند حسن صعب، وفكرة الاستقلال التاريخي التام عند محمد عابد الجابري، والمدخل الفكري لدفاع صادق جلال العظم عن آيات شيطانية لسلمان رشدي، كاشفاً الأوهام التي تقبع خلف خطابهم هذا.

ويتابع المؤلف حواره النقدي بالوقوف عند عقلانية طه حسين، وعلاقة الفكر بالواقع عند مهدي عامل، ناظراً إلى فكرهما بوصفه نافذة على الحقيقة.

هذا، وقد بحث المؤلف مسألتين مهمتين: الأولى هي الصهيونية كما بدت في مرآة الفكر العربي المعاصر، والاستشراق وأشكال وعيه من قبل بعض المفكرين العرب.

ويأتي هذا الكتاب استمراراً لنهج المؤلف في كتابيه: محاولة في قراءة عصر النهضة، والعرب بين الإيديولوجيا والتاريخ.

الناشر